JOURNAL ASIATIQUE



SEPTIÈME SÉRIE

TOME XIII

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD,
CHERBONNEAU, CLERMONT-GANNEAU, DEFRÉMERY, J. DERENBOURG, DUGAT,
DULAURIER, FEER, FOUCAUX, GUYARD, HALÉVY,
OPPERT, REGNIER, RENAN, SANGUINETTI, E. SENART, ETC.

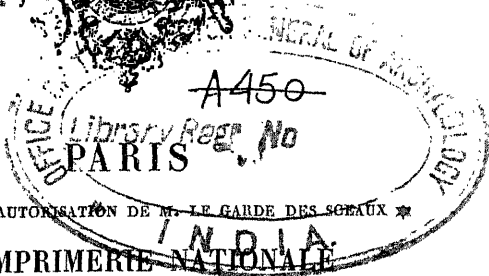
ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME XIII







PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXIX

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER-FÉVRIER 1879.

HYMNE AU SOLEIL,

A TEXTE PRIMITIF ACCADIEN,

AVEC VERSION ASSYRIENNE;

TRADUIT ET COMMENTÉ

PAR M. FRANÇOIS LENORMANT.

(SUITE ET FIN.)

15.

ACCADIEN.

. . . . ŚI BANIBŚIDIE (1)
. . . . il le dirige.

ASSYRIEN.

. . . . *tus-le-sir*
. . . . tu diriges.

(1) Nous retrouverons exactement la même expression, avec la même traduction assyrienne, au verset 24.

Le composé ŚI-DI est toujours traduit, dans les documents bilingues, par l'istaphal du verbe sémitique אשר (hébr. ישר),

au sens de « diriger, gouverner, prendre soin », et par extension, quand il s'agit d'une maladie, « guérir ». En voici quelques exemples :

ULGANA (ou plus probablement DUGANA) ŚIDIENE IMMANINGAR « de la partie inférieure du ciel, les directions il les leur confia grandement » = *sumuk same ana sutesuri yuktinnu* « ils instituèrent pour diriger la partie inférieure du ciel » (il s'agit d'un dieu qui agit de concert avec un autre, et c'est ainsi que l'accadien a pu mettre le verbe au singulier, tandis que la version assyrienne le met au pluriel) : W. A. I. IV, 5, col. I, l. 59-60.

DIKUD DIM KURKURRA ŚIDIE (impérat. de la 1re voix) = *kima daini matâte sutesir* « comme un juge, dirige les pays » : W. A. I. IV, 13, 1, verso, l. 32-33. On voit ici que, sous l'influence de la voyelle dominante du radical ŚIDI, le suffixe Ă de l'impératif se transforme en E, que philologiquement il faut considérer comme un Ă (voy. Sayce, *Accadian phonology*, p. 7); c'est un fait important dans l'étude phonétique de la vocalisation accadienne, étude sur laquelle il reste encore tant à faire. Les exemples suivants vont nous montrer, dans d'autres emplois de l'impératif, ce suffixe E s'effaçant et se confondant avec la voyelle finale du radical ŚIDI.

DUGGA BI ŚIDI = *qibita suatav sutesir* « dirige cette invocation » : W. A. I. IV, 23, 1, col. III, l. 52-53.

QAT ŚIDIBI « la main, dirige-la » = *qata sutesir* « dirige la main » : W. A. I. IV, 23, 1, col. III, l. 48-51.

Voici maintenant pour l'emploi adjectif de ŚIDI dans le sens de « dirigeant, directeur » :

ZAE NA DIMMER ŚIDI NUTUK = *ela kâti iliv musteseru ul isi* « au-dessus de toi il n'y a pas de dieu directeur » : W. A. I. IV, 29, 4, l. 47-48.

Le point cardinal du nord, *iltanu* (voy. Friedr. Delitzsch, AS, p. 140), s'appelle en accadien MER ŚIDI (W. A. I. II, 29,

l. 2, g-h); c'est « le point de la direction », le point fixe autour duquel tourne tout l'univers, où est placée l'étoile polaire, que l'on nomme MUL TIR ANA « le pivot du ciel » et MUL RÛ ŚIDI « l'étoile qui produit la direction ».

Quelquefois, comme dans le passage que nous commentons, on emploie l'expression pléonastique ŚI ŚIDI :

ŚI BANIBŚIDIE (c'est exactement la même forme que dans notre texte, 3[e] p. sing. prés. 2[e] indicat. object. de la 1[re] voix, avec double incorporation des pron. obj. dir. et indir. de la 3[e] p.) = *yustesseru* « il dirige » : W. A. I. IV, 23, 3, l. 30-31.

ŚI GANENŚIDIE (3[e] p. sing. 1[er] précat. de la 1[re] voix) = *listesir* « qu'elle guérisse » (en parlant d'une déesse) : W. A. I. IV, 22, 1, verso, l. 27-28[1].

ŚI χARABŚIDIE (forme irrégulière pour χABARAŚIDIE, 3[e] p. sing. du 2[e] précat. de la 3[e] voix), dans INEMU BARZU ŚI χARABŚIDIE « que mon commandement soit accompli dans ton corps » = *parṣiya ina zumrika listesiru* « que mes commandements soient accomplis dans ton corps » : W. A. I. IV, 13, 1, verso, l. 7-8.

Quelquefois même, mais plus rarement, au lieu de voir ŚI-DI se comporter comme un composé indivisible, les deux éléments restent séparés, et DI, qui est le verbe, se conjugue à part :

ŚI NUMUNIBDIE (3[e] pers. sing. du 2[e] indicatif, négatif, de la

[1] Cf. encore les exemples suivants :

DUG MUL-KÎGE ŚIG GANUDDU AGE DAM-GAL-χANNA ŚIG GANENŚIDIE « Que par l'ordre du Seigneur de la terre l'infirmité sorte ! aussi que la Grande épouse du Poisson guérisse l'infirmité » = *amat Êa listeṣi ; damkina listesir* « que l'ombre de Êa fasse sortir (le mal) ! que Damkina guérisse ! » : W. A. I. IV, 3, col. II, l. 21-24.

DUG MUL-KÎGE ŚIG UDDUGAN « (par) l'ordre du Seigneur de la terre, que l'infirmité sorte ! » = *amat Êa liste[ṣi* « que l'ordre de Êa fasse sortir (le mal) ! »

5e voix) = *ul yustesirsu* « il ne l'a pas dirigé, favorisé » : W. A. I. IV, 22, 2, l. 41-42.

A ŚI NUDIA (participe négatif de la 1re voix) = *me la isaruti* « des eaux qui ne guérissent pas » : W. A. I. IV, 26, 5. l. 8-9.

Signalons encore quelques composés où entre ŚIDI :

GARŚIDI (GAR-ŚIDI, mot à mot « fait-direction ») = *misaru* « justice, droit », dans GARZI GARŚIDI = *kitti u misari* « la vérité et la justice » : W. A. I. IV, 23, 3, l. 24-25.

AKAŚIDI, même traduction (composé de AKA entendu dans l'acception de « commandement », et de ŚIDI). Exemple : ZAE ENEAKAZU AKAGINA AKAŚIDI MUNMAL NÂKAMULU MUNGINA = *kâtav amatka kittav u misari yusabsa nisi itamû kittav* « Toi ! ton commandement fait exister la vérité et la justice, il confirme les hommes dans la vérité » : W. A. I. IV, 9, verso, l. 5-6.

Les quatre versets suivants sont trop mutilés pour que l'on puisse en tirer un sens, même de mots isolés ; le 20e, qui est intact, offre des obscurités que je ne me sens pas encore en mesure d'éclaircir. C'est donc seulement après ces cinq versets que je reprends la traduction et l'analyse.

21.

ACCADIEN.

ENE	MAE
Le seigneur	moi (1)

MUNSINGA	EN
m'a envoyé (2)	certes.

ASSYRIEN.

be-luv	*ya-a-ti*	*is-pu-ra-an-ni.*
Le seigneur	quant à moi	m'a envoyé.

(1) J'ai lu jusqu'ici MALE le pronom de la 1[re] pers. du sing. 𒈠 𒂊. Mais cette lecture est sûrement fautive, car on ne comprendrait en aucune façon l'introduction du L dans le thème radical de ce pronom, qui ne le comporte pas. Des gloses relevées par G. Smith (*Phon. val.*, 102) établissent que le signe 𒈠 se prenait quelquefois avec la valeur de MA dans les usages des textes accadiens. En adoptant cette valeur, nous obtenons une lecture MAE, qui est évidemment la vraie, car elle est, à l'égard du pronom suffixe de la 1[re] pers. sing. MU, dans le même rapport que le pronom isolé de la 2[e] pers. sing. ZAE avec le suffixe correspondant, ZU.

Nous commençons à connaître d'une façon assez complète la déclinaison de ce pronom isolé de la 1[re] pers. du singulier, dont je ne pouvais citer que le génitif dans mes premières études grammaticales. Voici, en effet, les cas jusqu'à présent relevés :

Nominatif : MAE.

Accusatif : MAE.

Génitif : MINA.

Datif : MARA (Friedr. Delitzsch, AL, 2[e] édit., p. 73, l. 29).

Relatif : MÀGE (inédit).

Ce qui achève de confirmer la lecture de 𒈠 𒂊 en MAE, c'est que dans W. A. I. IV, 21, 2, l. 15-20, le suffixe possessif de la 1[re] p. sing. revêt exceptionnellement la forme MA, au lieu de MU, et qu'alors il est orthographié par le signe 𒈠. Exemples : QATMA = *qatiya* « ma main »; ŚUMA = *zumriya* « mon ventre, mon corps ».

(2) Nous avons dans MUNSINGA la 3ᵉ p. sing. du prétérit du 1ᵉʳ indicatif de la 9ᵉ voix (avec notion de la 1ʳᵉ p. obj.) du verbe que représente le plus souvent l'idéogramme [cunéiforme], non compris dans les Syllabaires jusqu'ici connus. Sa lecture GA a été définitivement établie par M. Friedrich Delitzsch (*G. Smith's Chaldäische Genesis*, p. 313) et ressort d'une manière formelle de la variante orthographique de W. A. I. II, 32, l. 19, g-h, où nous avons l'orthographe GA par le phonétique indifférent de cette syllabe, [cunéiforme], dans un mot pour lequel on emploie d'ordinaire [cunéiforme], [cunéiforme] au lieu de [cunéiforme].

Le verbe GA est étroitement apparenté au verbe GI, écrit par un signe très-voisin de forme, [cunéiforme], et traduit « éloigner, transporter » (*naśaḫu*), « rendre, ramener, rétablir » (*târu*, תור), « poser, placer » (*sâmu*, שים; GI subst. = *simtav*), enfin « fonder » (GI subst. = *ussu*). Ses acceptions, si elles ne sont pas toutes exactement conformes, ont le même point de départ et roulent dans le même cercle d'idées. Nous allons les passer en revue.

1° « Revenir, ramener, rétablir, rendre ». C'est l'acception la plus habituelle, dans laquelle GA et son dérivé duplicatif GAGA (plus souvent employé que le simple) sont toujours rendus en assyrien par le verbe תור. On ne remarque pas, du reste, de différence entre GA et GAGA. L'un et l'autre ont alternativement les acceptions, transitive et intransitive, de « ramener, rendre » et de « revenir ».

Exemples de GA :

Ê. . . . . NANINGA « le temple. . . . il le lui a rétabli » : W. A. I. 1, 5, XVIII, l. 14-15.

Ê BAT GAR UD ULLATA URRUBA MUNARÛ KÎBIKU NEGÂ « le temple vieux, qui dans des jours éloignés sa fondation, je l'ai bâti, rétablissant en son lieu » : W. A. I. 1, 4, XIII, l. 12-16.

Ê UARA GAR UD ULNIATA URRU GIDDA MUNARÛ KÎBIKU NENGÂ

« le temple antique, qui dans des jours éloignés sa fondation reculée, je l'ai bâti, le rétablissant en son lieu » : W. A. I. I, 4, XI, 3, l. 10-15.

' A BI DUKKU UAMUNNISINGA (forme conjonctive de la 3ᵉ p. sing. du prétérit du 1ᵉʳ indicatif de la 9ᵉ voix ; emploi de la 3ᵉ p. pour la 2ᵉ) = *me sunuti ana karpati tir va* « remets ces eaux dans la cruche et » : W. A. I. IV, 16, 2, l. 50-51.

Exemples de GAGA :

ARIAKU AṆABI GAGANE (plur. du prés. de l'indicat. impers. de la 1ʳᵉ voix) « au fleuve ils ramènent leur dieu » = *ana me ilusunu ituru* « vers les eaux ils ont ramené leur dieu » : W. A. I. II, 16, l. 58-59, a-b.

KÎBIKU NANGAGA (3ᵉ p. sing. prétér. 1ᵉʳ indicat. négat. de la 1ʳᵉ voix) = *ana asrisu ai itur* « en son lieu jamais il ne reviendra » : W. A. I. IV, 3, col. 1, l. 48-49.

KÎBIKU χAVAGAGA (forme dialectique pour χABAGAGA, 3ᵉ p. sing. 2ᵉ précat. de la 1ʳᵉ voix) = *ana asrisu litura* « qu'il revienne en son lieu » : W. A. I. IV, 18, col. 1, l. 1-2.

BANIBGAGAES (3ᵉ p. plur. prétér. 2ᵉʳ indicat. object. de la 1ʳᵉ voix, avec 3ᵉ p. object.) = *yuttirru* « ils ont tourné, sont revenus » : W. A. I. IV, 5, col. I, l. 74-75.

GANENGAGA (3ᵉ p. sing. 1ᵉʳ précat. de la 1ʳᵉ voix) = *litir* « qu'il ramène » : W. A. I. IV, 15, col. II, l. 33-34.

SUχABABGAGAENE (3ᵉ p. plur. 2ᵉ précat. réfléchi de la 4ᵉ voix) = *litirru* « qu'ils ramènent sur eux », dans le sens de « qu'ils referment » : W. A. I. II, 18, l. 38, a-b.

Voici maintenant un exemple où l'assyrien ne traduit plus directement et mot à mot l'accadien, mais emploie une périphrase :

QAT SÂGA DINGIRANAKU GANENSINGAGA « aux mains propices de son dieu qu'il le ramène » (3ᵉ p. sing. 1ᵉʳ précat. object. de la 4ᵉ voix) = *ana qat damqati sa ilusu lippaqid* « aux mains

propices de son dieu qu'il soit confié » : W. A. I. IV, 8, col. 3, l. 48-49.

Le nom accadien de l'enfer, du pays où descendent les morts, KUR NUGA (W. A. I. IV, 31, recto, l. 1 et 12) ou KUR NUGÂ (G. Smith, *Assurb.*, p. 107; variante W. A. I. II, 32, l. 19, g-h), signifie « le pays sans retour » et est à lire en assyrien *mat la tayarti* (Schrader, *Höllenf.*, p. 23) ou plutôt *irṣit la tarat* (W. A. I. II, 32, l. 19, g-h). M. Friedrich Delitzsch (AL, 1[re] éd., p. 11, note 3) a relevé sur l'original, dans W. A. I. IV, 31, recto, l. 41, la variante synonyme et presque homophone KUR NUGI pour KUR NUGA, qui avait échappé à l'attention de tous les auteurs des copies antérieures.

L'expression, bien connue par son emploi comme allophone dans les textes assyriens, KIN-GÂ ou KIN-GA « messager » (souvent orthographié abusivement par les scribes), dont la lecture assyrienne était *abal sipri* (W. A. I. IV, 6, col. 5, l. 41-42), est un composé signifiant mot à mot « celui qui rend, qui remet », GÂ, « le message », KIN (voy. Syllab. A, 273). On disait également en assyrien *tirtuv sa sipri* (W. A. I. II, 27, l. 47, d), et le « message » lui-même, , était appelé *tirtuv* (W. A. I. II, 27, l. 44, c-d), de תור. Dans W. A. I. II, 18, l. 47, a-b (voy. pour la leçon plus claire E. A. II, 1, p. 192), NAKINGA est traduit en assyrien *nagiru* « héraut » (cf. le ghez ነገረ ፡ « déclarer, annoncer, dire »), titre que nous retrouvons dans Senn. Tayl., col. 5, l. 69. Nous avons même un verbe KINGA « envoyer en message, envoyer », traduit par *saparu* (cf. l'arabe سفر) : KINGÂ (sing. prés. indicat. impers. de la 1[re] voix) = *isappar*. Cet exemple prouve clairement que dans Syllab. A, 273, le mot assyrien doit être lu *sipru*, de שפר, et non *meru*, de מחר, comme le voudrait M. Friedrich Delitzsch (AL, 2[e] éd., p. 32, note 280). Ce n'est pas, du reste, מחר, mais אמר au aphel, qui est le verbe sémitique employé pour traduire l'accadien KIN dans le passage que le savant professeur de Leipzig invoque en faveur de son opinion : XKU X KINUB =

sarru ana sarri yumar « un roi a envoyé un message à un roi » (W. A. I. II, 47, l. 8, a-b). Cependant, lorsque l'on trouve dans quelques endroits des textes historiques assyriens (Khors., l. 31 ; W. A. I. III, 7, col. 1, l. 6) [cuneiform] pour désigner le « messager », il ne faut pas y chercher un participe de אמר, *ameru*, mais une variante orthographique de *abal sipri*. Les véritables synonymes assyriens de celui-ci sont *rakibu* et *allaku*.

Il est facile de comprendre, d'après ce qui vient d'être dit, par quel enchaînement d'idées, de même qu'en assyrien sémitique on en était venu à désigner le « message » par l'expression *tirtuv*, proprement « ce qu'on rend, ce qu'on remet », en accadien le verbe GA, à l'une de ses voix gratificatives, la 9e, pouvait revêtir, comme dans le texte qui nous occupe, l'acception de :

2° « Envoyer, mander », traduite en assyrien par שפר, car *ispuranni* est la 3e p. sing. aoriste du kal de ce dernier verbe, avec suffixe de la 1re personne.

3° « Répondre », acception qui est simplement une modification de la première, et pour laquelle nous n'avons d'exemple que du dérivé duplicatif GAGA :

MUNNIBGAGA (3e p. sing. prétér. du 2e indicat. de la 5e voix) = *ibbal* « il a répondu » : W. A. I. IV, 7, col. 1, l. 24-25 ; 22, verso, l. 1-2.

4° « modifier, changer » :

GA subst. = *nakru sa amati* « l'action de changer un ordre, une volonté » : W. A. I. II, 26, l. 32, e-f.

5° « Prendre » :

GA = *ekimu* (יכם ; M. Oppert et M. Schrader écrivent אכם ce verbe, propre à l'assyrien ; pourtant sa vocalisation, tout à fait caractéristique aux différents temps et modes que l'on en connaît, est celle des verbes en פ"י et non en פ"א) : W. A. I. II, 8, l. 4.

GA = *nakamu* (נכם, hébr. נקם) : W. A. I. II, 8, l. 6, c-d.

NUGÀ (partic. négat. de la 1re voix) = *sa la ikimu* « que n'a pas pris » : W. A. I. II, 35, l. 62, g-h.

A cette acception se rattache l'emploi de GA comme substantif, rendu en assyrien par *sibbu* « ceinture, lacet » (aram. targum. שיבבא) et synonyme de *MIR* (W. A. I. II, 34, l. 65, c-d).

6° « S'imposer, soumettre ». Les exemples que nous possédons de cette acception donnent le sens actif au simple GA et le sens passif au dérivé GAGA ; mais ils ne sont pas encore assez nombreux pour que l'on puisse en déduire une règle formelle, et il serait parfaitement possible que GA et GAGA, comme tant d'autres verbes accadiens, aient été employés indifféremment dans l'un et l'autre sens, « soumettre » et « être soumis » :

MUNGA (sing. prétér. indicat. impers. de la 5e voix) = *yusamḫiranni* « il s'est imposé à moi, m'a accablé » : W. A. I. IV, 10, col. 1, l. 50-51.

ANA IBÂK ANA BI NUNZU ANA BANIBGAGA « comment il a fait, comment, lui il ne le sait pas, comment il y est soumis » = *minâ ebus amelu suatav ul idi ina minî ipassaḫ* « comment il a fait, cet homme ne sait pas, (ni) à quoi il est soumis » : W. A. I. IV, 7, col. 1, l. 23-24; 22, 1, recto, l. 54-55.

De là le composé, soumis à la tmèse dans sa conjugaison, AD-GAGA, que traduit le sémitique מלך :

AD-BANIBGAGA = *imtalik* « il a tenu conseil » (l'accadien incorpore le pronom régime indirect « il a tenu conseil avec lui ») : W. A I. IV, 5, col. 1, l. 57-58.

ADGAGA ŚADUDU = *sarru malikisu imallikusu* « le roi institué son ministre » : W. A. I. II, 47, l. 5-6, a-b.

Je n'insiste pas, du reste, ici sur ce composé, car je m'en suis occupé avec détail dans un récent mémoire : EC, 2, p. 16 et 56.

Mais GA n'est sûrement pas la seule lecture du caractère [cunéiforme] dans son rôle d'idéogramme (on ne le rencontre jamais employé comme phonétique simple). G. Smith, qui n'avait pas su déterminer sa prononciation de GA, lui a assigné celle de DE (*Phon. val.*, 208), d'après quelque glose qu'il avait eu l'occasion de relever dans ses immenses dépouillements des tablettes encore inédites du Musée Britannique. Elle est, du reste, confirmée par l'échange de [cunéiforme] et de [cunéiforme], dont la lecture DE est certaine (Syllab. A, 91; gloses de W. A. I. II, 20, l. 24, c; 30, l. 13, a, et 15, a), dans l'orthographe du mot GUDE « dire, annoncer, proclamer », qui s'écrit ordinairement [cunéiforme] [cunéiforme]. Sur ce composé de GU et DE, voy. ESC, p. 19, note 2. Son dérivé, au second élément redoublé, GUDEDE, traduit *nagagu* « être empressé, s'empresser », arabe جّ 2ᵉ forme, est orthographié [cunéiforme] [cunéiforme] [cunéiforme] dans W. A. I. II, 20, l. 26, c-d; pour l'orthographe plus habituelle et normale [cunéiforme] [cunéiforme] [cunéiforme], voy. W. A. I. II, 20, l. 25, c-d. Le simple [cunéiforme] [cunéiforme] GUDE est aussi traduit *nagagu* (W. A. I. II, 20, l. 24, c-d; 49, l. 58, e-f). GUDE (W. A. I. II, 49, l. 60, e-f) et GUDEDE (*ibid.*, l. 61, e-f) le sont également par *ḫababu* « être ami, se montrer ami ».

Ici [cunéiforme], avec la lecture DE, se montre à nous comme un synonyme et un équivalent exact de [cunéiforme], dont la prononciation habituelle et normale est la même. Il importe donc d'étudier d'abord les significations du radical DE, exprimé par ce dernier caractère.

Les acceptions en sont fort variées et rendues en assyrien par des mots très-différents.

Dans W. A. I. II, 10, l. 17, a-b, MUχBI ANDEE est traduit par *ittabata*, 3ᵉ p. sing. aoriste de l'ittaphal du verbe בתח, analogue à la racine inusitée de l'hébreu בתת, d'où בתה « dévastation »; l'assyrien est donc à traduire « il s'abîme, dépérit », et l'accadien « sur lui il dépérit ».

Dans W. A. I. IV, 12, l. 40-41, ABANINDE (3ᵉ p. sing. 2ᵉ précat. object. de la 1ʳᵉ voix) est interprété *lihallik* « qu'il abîme, perde ».

A cette acception de la racine verbale se rattachent l'explication de DE, pris substantivement, par « le désert », *saqû* (arabe شقا « être misérable ») *sa ekli* (W. A. I, II, 30, l. 13, a-b), et celle de Syllab. A, 91, par *siqituv* « dévastation, état dévasté » (une variante de copie du Syllabaire donne en cet endroit DIM au lieu de DE; nous ne saurions dire si c'est un synonyme ou une faute du scribe).

D'un autre côté, on trouve INDE (3ᵉ p. sing. prétér. du 1ᵉʳ indicat. de la 1ʳᵉ voix) rendu par *yubil* (cf. Smith, *Phon. val.*, 226) « il a emporté, transporté, enlevé », et ININDE (3ᵉ p. sing. prétér. du 1ᵉʳ indicat. object. de la 1ʳᵉ voix) par *yustabil* (W. A. I. IV, 11, col. 2, l. 23-24), l'un et l'autre de אבל, hébr. יבל. Et cette idée d'« enlever », et par suite « priver », paraît aussi se trouver dans le composé A-DEÁ, traduit à son tour *saqû sa ekli* (W. A. I. II, 30, l. 15, a-b) et *eduru* (Lt 79, A, l. 9), de עדר, « désert », car il s'analyse tout naturellement « d'eau — manquant ».

Enfin, comme troisième catégorie d'acceptions, nous voyons la 2ᵉ p. sing. du 2ᵉ précatif de la 1ʳᵉ voix, UMENIDE, traduite par l'impératif assyrien *tubuq* « verse, répands », pour *dubuq*, dans ce passage d'un hymne magique (W. A. I. IV, 26, 7, l. 40-42) :

Accadien.

A	AZAGGA	UMENINAG	MULU
L'eau	brillante	que tu donnes à boire,	homme

BI	MUχNA	UMENIDE
cet	sur lui	que tu répandes !

Assyrien.

me	*elluti*	*siqisu*	*va*	*sa*
Les eaux	brillantes	donne-lui à boire	et	à

amelu	*suatav*	*elisu*	*tubuq*
l'homme	celui-ci	sur lui	répands.

Ailleurs encore j'ai trouvé le même optatif UMENIDE traduit par *buzuq* « disperse », et, comme il s'agit d'eaux, « répands en aspergeant ».

Le sens fondamental de la racine accadienne 𒁲 DE paraît donc être celui de « pousser en avant, projeter », d'où « frapper, abîmer, dévaster », d'une part « rejeter, emporter, enlever », enfin, d'autre part encore, « disperser, répandre ».

Ceci se confirme par l'étude du composé GU-DE, composé de substantif + verbe, qui produit ensuite le dérivé, par duplication du second élément, GU-DEDE. Ce composé, comme je l'ai déjà dit ailleurs, rentre dans la catégorie peu nombreuse et exceptionnelle (E. A. I, I, p. 52 et s.) de ceux qui, pour se conjuguer, opèrent une tmèse entre leurs deux éléments, détachent le premier (substantif) et préfixent au second (verbe), au lieu de les préfixer à l'ensemble, les pronoms et les autres particules de la conjugaison. Le sens étymologique en est « parole — projeter », d'où dérivent naturellement toutes les acceptions de GUDE, en particulier la première et la plus habituelle, « annoncer, proclamer, prononcer ».

Partant de ces observations sur les diverses acceptions du radical DE représenté par 𒁲 et de la constatation de ce que 𒉈, quand il se lit DE, est l'équivalent de cet idéogramme, je n'hésite pas à appliquer la lecture DE à 𒉈 dans les acceptions suivantes, qui sont manifestement celles du même radical de la langue.

1° « Abîmer, frapper » (le simple DE et son dérivé duplicatif) :

DE = *sagamu*, arabe سجم ;

DEDE = *sagamu* : W. A. I. II, 21, l. 20 et 21, a-b.

Un exemple de cette traduction pour 𒉈 𒉈 dans W. A. I. IV, 1, col. 1, l. 20-21, et un de la même pour 𒁲 𒁲 DEDE dans W. A. I. IV, 1, col. 1, l. 14-15. En outre

est traduit par le substantif *sagumu* « perte, malheur, infortune »; mais c'est avec une lecture accadienne particulière, UBIL (G. Smith, *Phon. val.*, 226; Sayce, *Assyr. gram.*, p. 26, n° 304).

GUD INDEDEENE UDU INDEDEENE = *alpi isabbiṭu immera isabbiṭu* « ils frappent (paël de שבט pris au même sens qu'en araméen) le bœuf, ils frappent l'agneau » : W. A. I. IV, 27, 5, l. 20-21.

...RA MUNDEDENE KIEL MUNDUBDUBBUNE = *idlu isabbiṭu ardatuv inappaṣu* « ils frappent le maître, ils mettent en pièces l'esclave » : W. A. I. IV, 16, 2, l. 9-10.

2° « Couper, interrompre » (nous n'avons, dans ce sens, d'exemple que du dérivé DEDE) :

NUDEDE (sing. prés. de l'indicat. impers. de la 1re voix) = *la enepu* « il n'interrompt pas » (paël de עשף, arabe, عسف) : W. A. I. IV, 9, recto, l. 22-23.

On peut rapprocher un exemple encore obscur d'une tablette lexicographique, qui semble indiquer le sens d'« ouvrir » dans une locution particulière : DEDE = *pitû sa pani* (W. A. I. II, 49, l. 32, a-b). Il y a, en effet, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, dans le langage une connexion étroite entre les idées de « couper » et de « fendre » et celle d'« ouvrir ».

En revanche, la notion d'« interrompre » conduit dans une autre direction à celle de :

3° « Intercepter, retenir » et même « enfermer », acception dans laquelle nous rencontrons indifféremment le simple DE et le dérivé duplicatif DEDE.

W. A. I. IV, 1, col. I, l. 28-33, en parlant des démons :

Accadien.

ENENENE	(D. P.) IQ	NUNDEA	MES
Eux	la porte	non + elle + arrêtant	eux,

Assyrien.

sunu	*daltav*	*ul*	*ikallusunuti*
Eux	la porte	ne	les arrête pas,

Accadien.

(D. P.) SUDIS?	NUNGÂ	MES
la barre de la porte	non + elle + renvoyant	eux,

Assyrien.

medilu	*ul*	*yutarsunuti*
la barre de la porte	ne	les renvoie pas,

Accadien.

(D. P.) IQA	ṢIR	DIM	MUNSURSURENE
(dans) la porte	serpents	comme	ils pénètrent,

Assyrien.

ina	*dalti*	*kima*	*ṣiri*	*ittalalu*
dans	la porte	comme	des serpents	ils s'introduisent.

On remarquera qu'ici le rédacteur accadien, par une recherche dont on a d'assez nombreux exemples dans les textes, s'est plu à rapprocher les deux emplois du caractère [cuneiform] pour représenter les verbes GA et DE. W. A. I. IV, 16, 1, l. 48-49, nous offre le dérivé duplicatif DEDE, rendu par l'ittanaphal du même verbe sémitique כלא; et on a précisé la lecture en plaçant le complément phonétique E après la seconde répétition de l'idéogramme et avant le suffixe du participe. Il s'agit encore de démons :

KÂ ÊA ANDEDEA (partic. conjugué de la 1[re] voix), « (dans) la porte de la maison s'enfermant » = *sa ina bab biti ittanaklû* « qui s'enferment dans la porte de la maison ».

D'un autre côté, du sens de « couper », DEDE passe à celui de :

4° « Moissonner » :

UD SIBIRRA KÂ ASÂGA ABGUSURRA ABDEDE[1] UA INE LAK . . [TA] ENI ASÂGA SE AN AKAE] = *ina yumi eburi ikla isakkak isebbir u pî kanikisu ana bel ikli imandad* « aux jours de la moisson, il coupe le champ (accad. « la surface du champ »), il moissonne et en conformité avec son acte authentique[2] il mesure (accad. « le grain ») pour le propriétaire du champ » : W. A. I. II, 14, l. 35-39, a-b, le texte plus complet dans Lt 14, A, l. 35-39; voy. les mêmes phrases, jusqu'à ABDEDE, aux l. 17-19 de la même colonne.

5° Une dernière signification est donnée à la quatrième voix de DEDE par un passage curieux de W. A. I. II, 24, l. 42-45, a-b, et 33, l. 22-25, a-b; elle se rattache directement à l'idée de « verser, répandre ». Voici tout le passage :

GAR = *rahaṣu* « laver » ou « arroser » ;

ARIK SUDEDE = *rahaṣu sa nisi* « l'action d'arroser, quand il s'agit de l'homme » ;

ARIK MAMAL = *rahaṣu sa sepi* « l'action d'arroser avec le pied » ;

KÛ DURRU = *rahaṣu sa asabi* « l'action de laver une habitation ».

Dans *rahaṣu sa asabi*, רחץ ne peut avoir que le sens de « laver »; mais il n'en est pas de même dans *rahaṣu sa nisi* et *rahaṣu sa sepi*; là le verbe doit être pris avec la signification la plus habituelle en assyrien, celle d'« arroser, irriguer ». *rahaṣu*

[1] Il est évident que, dans l'orthographe de ces deux mots, [signe cunéiforme], qui les précède, est un simple déterminatif aphone, indiquant que l'action s'applique à des végétaux; autrement il faudrait lire GIS ABGUSURRA et GIS ABDEDE.

[2] Mot à mot : la chose scellée, *kaniku*, c'est-à-dire le bail auquel es parties ont apposé leur sceau.

sa sepi est à mettre en parallèle avec l'hébreu הִשְׁקָה בְרַגְל «il a arrosé avec le pied» (Deutéron., XI, 10), c'est-à-dire avec une machine que les pieds mettent en mouvement. C'est à cette signification que se prête le mieux l'analyse des deux expressions accadiennes ARIK SUDEDE et ARIK MAMAL, car elles sont proprement, l'une «(avec) le pied — répandre sur quelque chose», et l'autre «(avec) le pied — accomplir, opérer». Il faut, d'ailleurs, tenir compte d'une troisième expression, ARIK BAL, dont la comparaison des passages parallèles de Assourn., col. II, l. 106, et W. A. I. III, 6, verso, l. 24, établit l'emploi en allophone de *riḫiṣu* «inondateur, irrigateur». C'est proprement «(avec) le pied — puiser», BAL y entrant avec l'acception de «tirer (de l'eau), puiser», que l'on ne saurait méconnaître à ce radical dans A IBTANBALBAL «il a fait puiser fréquemment de l'eau» = *me idallu* «on puise de l'eau» (W. A. I. II, 14, l. 17-19, c-d; voy. ESC, p. 51), dans le composé ABALA (A-BALA) = *dilutu* «action de puiser de l'eau» (W. A. I. II, 14, l. 8, c-d), enfin dans le titre d'office, conservé comme idéographique parmi les textes assyriens (W. A. I. III, 4, 7, l. 60-63), [cuneiform] «l'ouvrier irrigateur», dont la lecture dans la langue d'Assur devait être (d'après ABALA = *diluti*) *dailu*, le participe actif de דול.

22.

ACCADIEN.

ENI	GAL	MUL-KÎGE	MAE
Le seigneur	grand	Êa (1)	moi

MUNSINGA	EN
m'a envoyé	certes.

Pas de version assyrienne.

(1) MUL-KÎ ou, avec la désinence casuelle au second mot, MUL-KÎGE « le Seigneur de la terre », est une des désignations les plus fréquentes du dieu Êa dans les textes accadiens, où les versions assyriennes y substituent le nom ordinaire du dieu, . NUN-KÎ ou NUN-KÎGE en est l'équivalent et le synonyme, employé exactement de la même manière.

Je lis MUL-KÎ ou MUL-KÎGE, au lieu de ENI-KÎ ou ENI-KÎGE, qui serait une lecture également admissible et vraisemblable; je le fais par analogie avec le nom du dieu assimilé au Bel sémitique, MUL-GE ou MUL-GELAL, dans lequel la lecture MUL pour le signe est attestée par les variantes d'orthographe qui y substituent les deux caractères purement phonétiques MU-UL, et .

23.

ACCADIEN.

CAGUBBABI	GÛBI
Et + fixe + lui (1)	ordre + son (2)

AZUAB	GÛAS	BARBI
apprends + lui (3)	en ordonnant	décision + sa

BARRABI
décide-lui (4).

ASSYRIEN.

i-ziz	*va*	*a-ma-aś-śu*	*li-mad*	*pu-ru-uś-śa-su*
Fixe	et	son ordre	enseigne,	sa décision

pu-ru-uś
décide.

(1) UAGUBBABI est l'impératif conjonctif, avec suffixation du pronom personnel de la 3e pers. comme régime indirect, de la 1re voix du verbe GÛB = *nazazu* « fixer », sur lequel voy. plus haut la note 4 du verset 9.

(2) GÛ est la lecture du signe dans le sens verbal de « parler, dire, commander », et substantif « parole, ordre ». C'est ce qu'établissent Syllab. AA, 59, le traduisant *qibû* « parole », et les gloses donnant la lecture du composé GUDE, dont il a été parlé dans la note 2 du verset 21. Ici GÛ est pris comme substantif et suivi d'un des suffixes pronominaux possessifs de la 3e pers., BI.

(3) AZUAB, à analyser philologiquement en AZU-A-B, est l'impératif, avec pronom régime indirect de la 3e p. suffixé, de la 1re voix du verbe AZU = למד « enseigner, faire connaître », dérivé, par le moyen de l'addition d'une voyelle prosthétique (voy. ESC, p. 149), du radical ZU « savoir, connaître », sur lequel voy. *Journal asiat.*, avril-juin 1878, p. 317 et suiv.

(4) Pour l'analyse et l'explication de ces expressions, voy. plus haut la note 1 du verset 12.

24.

ACCADIEN.

ZAE ALDUNNAS

Toi (1), en allant (2)

ŚAK MIGA

la race des hommes (3)

ŚI BANIBŚIDIE

il la dirige (4).

ASSYRIEN.

at-ta	*ina*	*a-la-ki-ka*	*ṣal-mat qaq-qa-di*	*tus-te-sir*
Toi,	dans	ta marche	la race des hommes	tu diriges.

(1) J'ai déjà parlé, dans la note 1 du verset 21, de la forme ZAE du pronom isolé de la 2ᵉ pers. sing., au nominatif; elle a été reconnue depuis longtemps, car les exemples en sont nombreux dans les documents bilingues, où la version assyrienne traduit toujours *atta* ou *kâtu*.

Les autres cas de déclinaison de ce pronom que j'ai eu l'occasion de constater jusqu'ici sont les suivants :

Génitif : ZANA, W. A. I. IV, 22, 1, verso, l. 12.

Inessif et instrumental : ZATA, E. A. II, 2, nº XVIII A, l. 40.

Illatif : ZÂKU, sans version assyrienne, dans un texte encore inédit.

Datif : ZARA = *ana kâti*, inédit.

Relatif : ZÂGE, dans W. A. I. IV, 29, 1, recto, l. 25-34, où la version assyrienne, au lieu de « de toi, à toi », emploie pour traduire l'adjectif *kuvvu*, « tien ».

Possessif : ZÀGAN, W. A. I. II, 18, l. 58, a-b, où la traduction est aussi *kuvvu*.

Comitatif : ZADA = *ittika*, Friedr. Delitzsch, AL, 2[e] édit., p. 72 (B. M. 5423).

(2) Pour établir que, comme je l'ai déjà dit ailleurs (LPC, p. 226 et 410), les adverbes accadiens formés au moyen d'un suffixe AS ou ES constituent en réalité un cas adverbial dans la déclinaison, il n'est pas d'exemple plus décisif et plus probant que celui que nous avons ici sous les yeux. En effet, ALDUNNAS n'est pas seulement, comme la plupart des adverbes de même formation, tiré d'un substantif, d'un adjectif ou d'un participe non conjugué. C'est un cas de la déclinaison d'un participe conjugué de la 1[re] voix du verbe DUN, avec le pronom sujet de la 3[e] p. préfixé et devenant AL au lieu de AN, grâce à une permutation qui se produit surtout devant une gutturale (E. A. I, 1, p. 25; Sayce, *Accadian phonology*, p. 15), mais n'est pas non plus sans exemple devant une dentale. Il faut l'analyser en AL-DUN-N-A-S « lui + march + ant + en », c'est-à-dire « quand il va, dans sa marche ».

J'ai parlé dans une autre occasion de l'incertitude des formes DU et DUN pour le verbe « aller » (correspondant assyrien *alaku*) représenté par l'idéogramme [cunéiforme] (*Journal asiatique*, février-mars 1878, p. 229 et suiv.). Mais je dois corriger ici une erreur qui m'est échappée à cette occasion. C'est tout à fait à tort que j'ai essayé de rattacher au radical DUN le mot [cunéiforme] = *suluku* « projectile ». Il faut lire DUMA et y reconnaître le participe de la 1[re] voix d'un verbe DUM « porter, présenter, projeter, rejeter ». L'existence de ce verbe DUM est établie d'une manière incontestable par les exemples suivants :

NIDUMU (3e p. sing. prés. 1er indicat. de la 1re voix) = *yabbal* « il porte », texte encore inédit.

GANNIBDUMUNE (3e p. plur. 1er indicat. object. de la 1re voix, avec incorporation du pron. obj. de la 3e p.) = *lirusu* « qu'ils le rejettent », W. A. I. IV, 16, 1, recto, l. 46-47.

DUMAB (2e pers. sing. impérat. de la 1re voix, avec pron. obj. de la 3e p. suffixé) « porte-le » = *bili* « porte », W. A. I. IV, 5, col. 2, l. 39-40.

DUMA (participe de la 1re voix), dans cette phrase : METE NAMDINGIRÂNIKU DUMA « présentant à l'image de sa divinité » = *ana śimat ilutisu suluku* « il est présentant à l'image de sa divinité », W. A. I. IV, 13, 1, l. 9-10.

NUDUMA (participe négatif de la 1re voix) « ne portant pas », la traduction assyrienne détruite, W. A. I. II, 17, l. 14 a.

Si la glose de W. A. I. II, 29, l. 28, a, donne TUMMA (pour DUMMA, voy. Sayce, *Accadian phonology*, p. 10) comme prononciation de [cunéiforme] = *suluku* « projectile », ce doublement du M n'est pas le produit de l'assimilation d'un N radical. C'est l'effet de la présence de l'accent tonique sur le U qui précède, en vertu d'une habitude orthographique dont on constate de nombreux exemples dans les textes assyriens (Sayce, *Assyrian grammar*, 2e édit., p. 108) et qui existait déjà antérieurement dans les usages de l'accadien (*Journal asiatique*, février-mars 1878, p. 203; EC, 3, p. 25).

(3) L'expression *ṣalmat qaqqadi*, mot à mot « noirceur de tête », « ceux qui ont la tête noire », pour dire « les hommes », expression très-singulière au premier abord et dont la lecture est assurée par la variante d'orthographe de W. A. I. I, 52, 6, l. 8 (voy. Oppert, E. M. t. II, p. 283), se rencontre à plusieurs reprises dans les textes purement assyriens. Sargon l'Ancien, dans W. A. I. III, 4, 7, l. 66, dit : *nisi ṣalmat qaqqadi lû abel* « j'ai dominé les hommes, têtes noires ». Sen-

nachérib (Tayl., col. 1, l. 15), en glorifiant ses exploits, se vante d'avoir soumis tous les hommes depuis la mer supérieure de l'Occident jusqu'à la mer inférieure de l'Orient : *gimri ṣalmat qaqqadi usaknis sepûa* « j'ai soumis sous moi tous ceux à tête noire ». Dans un autre endroit (Tayl., col. 6, l. 54) il parle de la construction de son palais, qu'il a fait *ana sutesur ṣalmat qaqqadi* « pour (y) gouverner ceux à tête noire », c'est-à-dire « les hommes ». Dans W. A. I. IV, 61, 2, l. 27, la déesse Goula est appelée *ummu alidat ṣalmat qaqqadi* « la mère qui a enfanté les hommes ».

Les textes bilingues ne connaissent pas moins cette expression, qui traduit un équivalent accadien exact, sur lequel elle a été évidemment calquée, ŚAK MIGA ou GIGGA « têtes noires » (c'est l'expression même que l'on observe comme notation allophone de *ṣalmat qaqqadi* dans le document assyrien de Sargon l'Ancien). Outre le passage que nous étudions en ce moment, nous voyons mentionner dans W. A. I. IV, 29, 1, recto, l. 35-38 :

Accadien.

NAMMULU	UKU	ŚAK	MIGA
L'humanité	des hommes	têtes	noires,

Assyrien.

amelutuv	*nisi*	*ṣalmat*	*qaqqadi*
L'humanité	des hommes,	noirceur	de tête,

Accadien.

GAR	ZÎK	GAR ANA	MU	ŚÂA
ce qui	vivant	quoi que ce soit	le nom	nommé

KALAMA	GALLABA
(dans) le pays	existe.

Assyrien.

siknat	*napisti*	*mala*	*suma*	*nabâ*	*ina*
les êtres	vivants	tous ceux qui	de nom	nommés	dans

mat	*basâ*
le pays	existent.

M. Friedrich Delitzsch (*G. Smith's Chaldäische Genesis*, p. 304) explique l'origine de cette expression par de très-ingénieux rapprochements, que je ne saurais mieux faire que de reproduire ici : « Im Talmudischen bezeichnet שחורי הראש (Nedarim, III, 8) die durch ihr schwarzes frei herabwallendes, nicht wie das der Frauen verhülltes, Haar sich kennzeichnenden Männer. Im Hohenliede, V, II : « seine Locken Hügel an Hügel, schwarz wie der Rabe » gilt Schwärze des Haares als Kennzeichen der Schönheit und Manneskraft; vgl. Franz Delitzsch über שחרות « Schwärze » = « Jugendfrische » zu Koheleth, XI, 10. »

Il importe du reste de ne pas confondre cet emploi de l'expression accadienne ŚAK MIGA ou GIGGA avec une tout autre acception des mêmes mots, pris pour dire « face obscure » et par suite « obscurité ». C'est ainsi que nous lisons dans W. A. I. IV, 19, 2, l. 38-39, au début d'un hymne au Soleil :

Accadien.

ENE	INEBAD	BIR		GIGGIG
Seigneur,	en avant + ouvrant	la lumière	(sur)	les ténèbres,

ŚAK	MIGA	MULU	....
la face	noire	qui	....

Assyrien.

beluv	*munammir*	*ikliti*	*pitû*	*panu*	.....
Seigneur,	illuminateur	des ténèbres,	ouvrant	la face	.....

Voy. aux l. 44-45 du même hymne un exemple de ŠAK traduit *pani* « face ».

Dans Syllab. D. 42 et 43, , caractère formé du groupement enchevêtré des deux idéogrammes et , lesquels servent à écrire ŠAK-MI ou ŠAK-GIG, est donné comme se lisant en accadien KAN et traduit *adaru* « obscurcir, être obscur », *adirtav* « obscurité, obscurcissement ».

(4) Voy. la note 1 du verset 15.

25.

ACCADIEN.



SERZI	ŠILIMA
Un rayon (1)	de paix (2)



UAGARRAB	GARGIG(GA)BI
et + fais + lui (3)	souffrance + sa (4)



χABANIBŠIDIE

qu'+ il + la + lui + guérisse (5).

ASSYRIEN.

gar-ru-ur	*sul-mi*	*su-kun-suv-va*	*ma-ru-us-ta-su*
Un rayon	de paix	fais-lui et	sa douleur

li-is-te-sir

qu'il guérisse.

(1) Sur SERZI = *garrur* « rayon », tant en accadien qu'en assyrien, voy. ESC, p. 85.

(2) ŚILIMA est ici écrit par l'idéogramme , suivi du complément phonétique MA. Sur l'explication de l'idéogramme par ŚILIM = *sulmu,* voy. Syllab. A, 185. ŚILIM est sûrement en accadien un mot d'emprunt, tiré de l'assyrien sémitique.

(3) UAGARRAB (UA-GARR-A-B) est un impératif conjonctif de la 1[re] voix du verbe GAR « faire », avec le pronom objectif de la 3[e] pers. suffixé; ESC, p. 181.

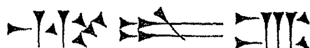
(4) Sur GARGIG = *marustu* ou *murustu,* voy. ESC, p. 85 et s. Le mot se prend soit dans le sens de « douleur, souffrance physique », soit dans celui de « méchanceté, action malfaisante ». C'est cette dernière acception que M. Friedrich Delitzsch (*G. Smith's Chaldäische Genesis,* p. 302) lui attribue ici; mais il me semble que la première convient mieux à l'ensemble du texte, où il s'agit de la guérison d'une maladie que l'homme s'est attirée par ses péchés.

(4) χA-BA-NI-B-ŚIDI-E, 3[e] p. sing. 2[e] précat. object. de la 1[re] voix du verbe ŚIDI, étudié dans la note 1 du verset 15, avec double incorporation des pronoms régimes direct et indirect de la 3[e] personne.

26.

ACCADIEN.

		
MULU	DÛ	DINGIRANA
L'homme (1)	fils (2)	de dieu + son (3)

DUNALUM? NAMTAGGA

le manquement (4) la transgression (5)



ANKINKIN

il a déposé (6).

ASSYRIEN.

a-me-lu *mar* *ilisu* (*ANsu*) *e-nu-un*

L'homme fils de son dieu le manquement (et)

ar-nav *e-mi-id*

la transgression a déposé.

(1) Sur la lecture et la signification précise du groupe complexe MULU, toujours traduit en assyrien *amelu*, voyez *Journal asiatique*, avril-juin 1878, p. 278 et suiv.

(2) La valeur phonétique avec laquelle le signe a été adopté dans l'usage des Assyriens est *tur*. Cette valeur, comme toujours, sauf celles, en petit nombre, que les Assyriens ont créées d'après les mots de leur langue et qui leur sont exclusivement propres, dérive d'une lecture accadienne correspondant à l'une des significations idéographiques du caractère. L'existence du mot TUR dans la langue d'Accad est certaine, ainsi que son emploi avec le sens de « petit », assyrien *ṣiḫru, ṣaḫru* (voy. la glose de W. A. I. II, 48, l. 20, a-b, qui donne TUR pour la prononciation de équivalant à *ṣaḫruv*), comme radical verbal « rendre petit, rapetisser » : ÉANE IBTURRI = *bit yuṣaḫar* (W. A. I, II, 15, l. 21, a-b), où la forme de prolongation en RI assure la lecture. L'emploi du même mot TUR pour dire « chef »

paraît également sûr, d'après le *tartannu* ou *tartannu* (biblique תרתן) « généralissime », que l'assyrien sémitique a emprunté à l'accadien TUR-DAN ou TUR-TAN « chef puissant » (LPC, p. 364); et il y a une grande chance pour que le תרעל que les Septante ont lu dans le texte de Genèse, XIV, 1 et 9 (au lieu de תדעל que porte notre texte hébraïque actuel), soit la transcription de TUR GAL « grand chef » (LPC, p. 377). Entre ces deux acceptions si opposées de « petit » et de « chef », il n'est guère possible de trouver un lien qu'en admettant pour le mot TUR une signification première de « fils », d'où les deux autres auront découlé, signification qui est, du reste, la principale et la première de son idéogramme.

Il est donc extrêmement probable que le mot TUR, en accadien, a voulu dire avant tout « fils ». Mais ce n'est cependant qu'une probabilité; on n'en a pas de preuve positive et certaine. La seule lecture du signe , avec le sens de « fils », qui soit absolument sûre, est DÛ, fourni par Syllab. A, 305 :

DÛ. . . *maru*.

C'est donc ainsi que nous transcrivons désormais, tout en admettant la possibilité d'une transcription TUR, non encore complétement démontrée. Sur ce mot DÛ, voy. ESC, p, 105. Il est au nombre de ceux qui se corrodent en perdant leur dernière syllabe à l'état absolu du nominatif, car sa forme intégrale était DUMU, que Syllab. A*, 292, donne comme lecture du signe. Cette forme intégrale DUMU devait reparaître devant les suffixes de déclinaison, tandis que le nominatif était DÛ; en tout cas, nous la retrouvons dans les composés DUMUZI, d'où les Sémites ont fait תמוז (LPC, p. 370 et s.), et DUMUKU (glose DUMUGU), surnom du dieu Sin (W. A. I. II, 48, l. 33, a-b).

(3) Sur l'origine de l'expression « l'homme fils de son dieu », tant de fois répétée dans les textes magiques, ainsi

que sur les doctrines auxquelles elle se rattache, voy. ma *Magie chez les Chaldéens*, p. 181 et s.

(4) DUNALUM (ou peut-être SULALUM, car cette lecture serait aussi possible) est un mot que nous ne saurions encore analyser, mais dont nous connaissons le sens empiriquement par sa traduction assyrienne. Celle-ci, qui est ici *enun* et dans le verset 30 *ennitu* (*ennišśu* pour *ennitśu*), nous offre un mot qui se rattache sûrement à la racine ענה, d'où l'hébreu עני « affliction, misère ». Le psaume de la pénitence de W. A. I. IV, 10, offre un grand nombre d'exemples d'un synonyme exact, mais qui provient peut-être d'une autre racine, d'une racine אנא ou אני, arabe وني, *annû*. Le mot de notre langue qui rend le mieux la nuance précise de cette désignation du péché est « manquement »; c'est celui que nous employons dans notre version.

(5) Syllab. AA, 52, interprète la lecture accadienne TAG du signe 𒋳 par :

zu'unu « celui qui trouble », de la racine זוע (cf. dans W. A. I. IV, 2, col. 5, l. 36, *zu'unuti same* « perturbateurs du ciel »);

labaṣu « pousser en avant, émettre » (arabe لفظ, cf. لغص);

maḫaṣu sa nin « *maḫaṣu* appliqué à toute espèce de chose »; le sens ordinaire de מחץ en assyrien est « frapper, combattre, repousser, protéger », mais il en a peut-être ici un différent, que nous examinerons plus loin;

śalaṣu, encore douteux comme signification;

bâruv « faire des excréments » (arabe بعر);

sâluv « action d'élever » (arabe شال);

nabaṣu « battre, faire un battement » (arabe نبض);

nadû « poser, porter sur, présenter » (נדה).

Le sens primitif du radical TAG paraît avoir été « tourner » : TAG=*lapatu* (hébr. לפת), W. A. I. II, 27, l. 60, c-d; 48, l. 41, e-f; SUNUTAGGA (participe négatif de la 4ᵉ voix) « ne tournant pas » = *la ilput* « il n'a pas tourné », W. A. I. II, 35, l. 65, g-h; MUNINTAG (3ᵉ p. sing. prétér. 1ᵉʳ indicat. de la 5ᵉ voix) = *iltapat* « il s'est tourné (vers quelqu'un) », W. A. I. IV, 26, 5, l. 15. Il est encore traduit (W. A. I. II, 27, l. 45, e-f) par *ḫatû* « tordre » et ensuite « écraser, briser » (arabe حتا). Pour ce dernier sens de *ḫatû*, voy. W. A. I. II, 19, 2, l, 10; voy. aussi W. A. I. II, 27, l. 55-57, g-h :

TUN = *ḫatû* « écraser, briser » (la même chose dans Syllab. A, 275);

χUTUL = id. *sa marṣi* « id. (quand il s'agit) d'une maladie » (ce mot et le précédent se retrouvent dans W. A. I. II, 28, l. 66-67, g-h);

TIGGIL = id. *sa igari* « id. (quand il s'agit) d'une construction ».

De cette acception première de TAG « tourner, tordre », dérive celle de « travailler, fabriquer ». Dans une liste de métiers (W. A. I. II, 51, l. 39-43, c), (D. P.) GUḌU TAGGA est « le fabricant d'armes »; (D. P.) BAN TAGGA « le fabricant d'arcs » (cf. W. A. I. II, 31, l. 70, c); (D. P.) ŚU TAGGA « celui qui travaille la peau, le corroyeur »; BARA TAGGA « le fabricant de tabernacles » ou d'arches divines. Dans tous ces exemples, la traduction assyrienne, malheureusement incomplète, rend TAGGA par *epis*, excepté dans le premier, où elle emploie *maḫiṣu*. Ceci semble indiquer que l'assyrien מחץ pouvait revêtir celui des sens de l'arabe مخص que l'on traduit « expolivit cuspidem hastæ ». Il n'y aurait donc pas besoin de supposer à TAG une signification de « combattre, défendre » pour les cas où ce radical et ses dérivés sont rendus par des dérivés assyriens de la racine מחץ : GUḌU TAGTAG = *maḫiṣtuv* (Lt 80, D, l. 23); ANTAG = *maḫṣat* (Lt 80, D, l. 13). Ailleurs (W. A. I. II, 31, l. 66, c) [cuneiform] est « le

directeur (*śaiś*, arabe سايس, voy. Friedr. Delitzsch, AS, p. 128) des ouvriers en portes et serrures ».

Cette nouvelle acception conduit naturellement à celle d'« achever, compléter ». Dans les textes bilingues encore inédits, j'ai relevé MUNTAG (1er p. sing. prétér. du 1er indicat. object. de la 1re voix, avec 3e p. obj.) traduit *uklil* « j'ai complété »; TAGTAG (dérivé factitif) = *sukluluv* « celui qui achève, qui rend complet ». Dans W. A. I. II, 13, l. 35, a-b, l'accadien KÛPADDUANI KILAL NUTAGGA « sa traite dont le montant n'est pas complété », est traduit en assyrien *sipartasu la saqilta* « sa traite impayée ». Dans W. A. I. II, 17, l. 2, c-d, le participe de la 4e voix, SUTAGGA, paraît, d'après l'ensemble du texte, signifier « qui met fin à ».

Un autre groupe de significations s'ouvre par celle de *nadû;* la traduction par *nabaṣu* est de la même famille. Je viens d'expliquer *labaṣu* (l'une des interprétations assyriennes de TAG) par « pousser en avant, émettre ». Il est, en effet, certain que le radical accadien TAG a quelquefois le sens d'« émettre, projeter ». C'est ainsi qu'il arrive à être traduit en assyrien par le verbe נקה « répandre en libation ». W. A. I. IV, 19, 3, l. 48-49 :

Accadien.

Ê	ULMAS	Ê	BARRAZU
(Dans) le temple	Ulmas,	la demeure	d'oracle + son
AMUT	RÂ	DIM	MUNTAG
le sang	inondation	comme	je l'+ ai + répandu.

Assyrien.

ina	*bit*	*ulmas*	*bit*	*piristiki*
Dans	le temple	Ulmas,	la demeure	de ton oracle
dami	*kima*	*me*	*innaqqû*	
le sang	comme	des eaux	a été répandu.	

De l'application de TAG à la notion de « faire des excré-

ments » et par suite d'« excrément ». Dans la tablette augurale, encore inédite, donnant les présages à tirer des incongruités que les chiens peuvent commettre dans le palais, dans le temple ou dans la maison (voy. mon livre sur *La divination chez les Chaldéens*, p. 94), l'idéogramme signifie « pisser », l'allophone UχTU « vomir » et l'allophone TAGTAG « faire ses excréments ». Je traduis donc, en me référant à l'arabe بعر, dans W. A. I. II, 48, l. 34-36, g-h :

TAG = *bâruv* « l'action de faire des excréments » ;

χA DIBBA m. à m. « poisson prenant, contenant » = *bâruv sa nuni* « réservoir à poisson » ;

TAGTAG = *bu'uruv* « excrément »[1].

L'assyrien possède un second synonyme de *bâruv*, avec le même sens ; c'est *ramagu*, correspondant à رمج, que l'usage arabe n'emploie qu'en parlant des oiseaux. — L'idéogramme de l'« urine », , est expliqué dans Syllab. A, 229, KAS = *sinâtu* (hébr. שין, aram. שינא) ; Lt 82, C, l. 20-21, donne (glose) DUQ KIŚI et DUQ A-SURRA traduits *karpat sinati* « pot de chambre ». Sur les analogies de KAS, KIŚI avec les idiomes ougro-finnois, LPC, p. 11 ; pour celles de UχTU « vomir », LPC, p. 302. Ce sont ces rapprochements mêmes qui m'ont conduit à la traduction de l'accadien UχTU, pour lequel je n'ai pas encore rencontré d'équivalent assyrien, mais dont le sens possible se trouvait restreint dans d'étroites limites, puisque ce devait être une incongruité de même nature que les deux autres ; auprès de « pisser » et de « faire des excréments », il n'y avait guère d'admissible que « vomir ». Depuis, j'ai trouvé la confirmation de cette signification dans

[1] Le rapprochement sous une même rubrique, à cause de leur assonance, de mots appartenant aux racines sémitiques בער et באר est tout à fait conforme aux habitudes du groupement des mots dans les tablettes lexicographiques cunéiformes. (Voyez Friedr. Delitzsch, AS, p. 124.)

un fragment bilingue, où l'on dit à un dieu : KÂZU UM BA-NUχTU « ta bouche vomit la flamme » = *pûka li'ba i.....* Le mot traduisant UχTU est malheureusement détruit, mais il me semble que malgré cela le sens ne peut pas être douteux, la phrase montrant si clairement qu'il s'agit d'une action de la bouche.

Revenons au radical TAG, dont nous venons de nous écarter un moment.

Dans les documents astrologiques, [cuneiform] est employé à chaque instant avec le sens d'« augure », en assyrien *libittu* (voy. G. Smith, *Assurb.*, p. 157, l. 53, où une variante écrit ce mot *libit*, [cuneiform], idéogr. *it*). G. Smith (*Phon. val.*, 122) a aussi relevé la traduction de TAG par *labanu;* c'est la racine verbale לבן, propre à l'assyrien dans ce sens, d'où dérive *libittu* « oracle, augure ».

Dans l'hymne que nous commentons, au verset qui nous occupe actuellement et au 30e, le composé abstrait NAMTAG (ét. prol. NAMTAGGA) est traduit en assyrien *arnuv, aran* « manquement, faute, péché », de la racine ערן, cf. le syriaque ܐܬܥܪܢ « s'endurcir » (en parlant du cœur) et ܥܘܪܢܐ « endurcissement ». Dans le grand psaume de la pénitence de W. A. I. IV, 10, l'autre composé abstrait parallèle NÂKATAG (ét. prol. NÂKATAGGA) est répété beaucoup de fois et toujours traduit par *annû* « manquement, faute », dont il a été question dans la note précédente. Tous deux nous offrent, avec l'un des deux radicaux ayant le sens de « sort, condition », NAM ou NÂKA, qui entrent d'ordinaire dans des composés de ce genre, notre TAG, pris cette fois avec l'acception de « dévier, se détourner du droit chemin ». C'est le péché envisagé comme une déviation. De cette idée de déviation, de dépravation, d'endurcissement du cœur, on passe facilement à celle de « folie », de « rage »; et en effet c'est ainsi, par le mot assyrien *segû*, de שגע, que NAMTAG est expliqué dans W. A. I. II, 38, l. 62, c-d.

M. Friedrich Delitzsch (AS, p. 41) a le premier reconnu, de la manière la plus heureuse, שגע et l'expression de « chien

enragé » dans *kalbu segû*, qui traduit l'accadien LIK BAT « chien mortel » (W. A. I. II, 6, l. 26, a-b). Je retrouve cette expression comme idéographique dans W. A. I. III, 61, 1, col. 3, l. 57, où il est dit que s'il arrive une éclipse dans le mois de *kisiliv* :

kalbi	*yuseggû*[1]	*Nergal*	*nisi*	*yuakkil*
les chiens	deviendront enragés	Nergal	les hommes	dévorera.

Il importe de ne pas confondre *segû* de שגע avec son homophone, au sens tout différent, mais que l'orthographe assyrienne n'en distingue en aucune façon, *seguv* ou *segû* « abondance », de שגא. C'est ce dernier que nous avons dans W. A. I. III, 61, 1, col. 3, l. 46 : *enuva Rammanu kasuru seguv ina irṣiti* « voici que Ramman (la personnification divine de l'atmosphère) est limpide, abondance dans la terre ».

Le signe [cuneiform sign] a encore dans les textes assyriens la valeur phonétique de *sum*, qui se rattache également à une ancienne lecture accadienne. Mais elle provient d'une tout autre signification, celle de SUM « égorger », dont nous avons deux exemples décisifs :

AS χUL UDU DIM SUMMA = *arrat limnutiv kima immeri iṭbuḥsu* « l'imprécation de malice l'égorge comme un agneau » : W. A. I. IV, 7, col. 1, l. 9-10.

TIKBI GANNIBSUMMUNE = *kisadśu liṭbuḥusu* « qu'ils lui égorgent son cou » : W. A. I. IV, 16, 1, l. 68.

(6) ANKINKIN est la 3e p. sing. prétér. du 1er indicatif de la 1re voix d'un verbe KINKIN.

Le simple [cuneiform sign] KIN, comme substantif, est expliqué *sipru* « message » par Syllab. A, 273 ; et c'est là son emploi de beaucoup le plus fréquent dans les textes. Nous avons vu plus haut, note 2 du verset 21, que la traduction par *tirtuv* (W.

[1] Représenté par [cuneiform signs].

A. I. II, 27, l. 44, c-d) en était un synonyme. Comme radical verbal, ses versions assyriennes ont été relevées par G. Smith (*Phon. val.*, 356) et par M. Sayce (*Assyr. gramm.*, p. 43, n° 486).

C'est d'abord *amaru* « envoyer en message » (un exemple dans W. A. I, II, 47, l. 8, a-b). L'idée de remettre un message conduit à celle de « remettre, déposer », et c'est ainsi que nous trouvons KIN traduit par *seniḫu*, infinitif du schaphel de ינח, et par *pâruv*, infinitif de פור, au sens dont l'araméen conserve un vestige dans הפרה « rétractation, remise d'un vœu, absolution ». D'un autre côté, le simple KIN et le duplicatif KINKIN sont traduits par l'iphteal ou l'iphtaneal de שעה. KIN = *site'u* : W. A. I. II, 36, l. 47, e-f. Le sens est clairement établi par le passage suivant de W. A. I. IV, 10, recto, l. 58-59 :

Accadien.

MUNKINKINE	AN	GAR NAM	QAT	NANGIDDA
(Je) suis prosterné	et	rien	main	non + il + étend.

Assyrien.

astanï'e	*va*	*manman*	*qati*	*ul*	*iṣabat*
Je suis prosterné	et	personne	ma main	ne	prend.

Ceci doit guider pour reconnaître dans quelle acception KINKIN est rendu ici par *emidu* (עמד). On sait qu'en assyrien ce verbe a constamment la signification de « placer, poser », le plus souvent même, dans les inscriptions historiques, « imposer ». Ici on ne peut l'entendre, en parlant des péchés, que comme voulant dire les « déposer » humblement aux pieds de la divinité, les « exposer » en s'en confessant coupable.

27.

ACCADIEN.

QAT-ARIK ? BI — GIG
Ses mains et ses pieds (1) — douleur

BANÂKES — GIG(GA)BI
ils + lui + font (2), — douloureusement (3)

TURA — BANÀ
la maladie (4) — souille (5).

ASSYRIEN.

mes-ri-tu su	*mar-ṣi-is*	*ib-sa*	*mar-ṣi-is*
Ses membres	douloureusement	sont,	douloureusement

ina	*mur-ṣi*	*ni-il*
par	la maladie	(il est) souillé.

(1) Sur *mesritu, mesriti* « les membres », voy. Schrader, *Höllenf.*, p. 120. Ce mot, propre à l'assyrien, paraît dérivé de la racine שרה, qui donne à l'hébreu שרין « le thorax » et au syriaque ܫܪܝܢܐ, ܫܪܝܢܐ « artère, nerf ». Le sens en était fort étendu. Ici, comme dans la plupart des exemples que nous en possédons (voy. entre autres W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 12), il désigne « les membres » au sens des « extrémités » et il traduit l'expression accadienne [cunéiforme] QAT-ARIK « les mains et les pieds », que nous étudions à l'occasion du signe [cunéiforme] qui semble y jouer le rôle de déterminatif aphone

préfixé, dans un mémoire en cours d'impression pour le tome VI des *Transactions of the Society of Biblical archæology*. Mais nous avons aussi (W. A. I. IV, 9, recto, l. 9-10) *mesriti* « les membres » au sens de toutes les parties du corps prises ensemble; il traduit alors l'accadien ID-URU « les membres et le torse », expression également étudiée dans le même mémoire.

(2) ÂK. *episu* « faire », dit Syllab. A, 293. C'est, en effet, toujours ainsi, ou beaucoup plus rarement par *banû* (בנה), que l'on traduit en assyrien ce verbe si fréquemment employé. De la phrase que nous étudions il ne faudrait pas conclure à la légère qu'il puisse avoir aussi le sens de *basû* « exister, être ». En effet, le texte accadien et la version assyrienne ont employé pour rendre la même idée deux tournures différentes, qui réclamaient l'emploi de verbes non correspondants entre eux. Où le premier avait mis « ses membres lui *font* mal », la seconde substitue « ses membres *sont* dans la douleur ».

BANÂKES est la 3e p. plur. prétér. du 2e indicat. object. de la 1re voix du verbe, avec 3e p. obj.

(3) Sur GIG = *marṣu* « douloureux, malade » et *murṣu, muruṣ* « maladie », voy. ESC, p. 82 et s. GIGGABI est l'adverbe qui s'en tire régulièrement d'après le procédé de formation étudié dans LPC, p. 266. Mais ici le scribe l'a orthographié au lieu de , qui en eût été l'orthographe complète. Il a usé de la faculté que lui laissait le génie de l'écriture, en se bornant à placer le signe phonétique du suffixe BI à la suite de l'idéogramme du radical GIG, laissant au lecteur de suppléer en prononçant à l'absence de représentation de la syllabe de prolongation GA, laquelle, grammaticalement, devait s'insérer entre le radical et le suffixe.

(4) Sur TURA = *murṣu* « maladie » et la nuance de signification qui le distingue de GIG, voy. ESC, p. 82.

(5) Syllab. F, 14 (qui, suivant l'ingénieuse et récente restitution de M. Friedr. Delitzsch, doit être désormais compté comme A, 376), fournit la lecture NÂ du radical représenté par et sa signification première, en le traduisant *utulu* « obscurcissement, sommeil ». Son idéogramme est employé par les documents astrologiques pour désigner l'obscurcissement, l'occultation d'un astre (W. A. I. III, 58, 14, l. 51). Dans W. A. I. II, 48, l. 29, c-d, BAR NÂ, mot à mot « en haut obscurcissement », est « l'éclipse », *attalû* (voy. ESC, p. 210).

Ici, ce qui correspond à BANÂ, 3ᵉ p. sing. prés. du 2ᵉ indicat. de la 1ʳᵉ voix d'un verbe, est *nil*, participe passif de נגל, employé en sous-entendant « il est ». L'hébreu donne à נגל le sens de « souiller », notion qui touche de près à celle d'obscurcir, mais le syriaque donne à ܢܓܠ la signification de « torturer, faire souffrir », qui fait mieux comprendre la manière dont on s'en sert en parlant de maladies. Dans E. A. II, 1, p. 242-243, l. 17-18, le sujet de la phrase étant le Namtar, la peste personnifiée, BANINNÂ est traduit *yusnil* « il souille, rend souillé ». De même, G. Smith (*Phon. val.*, 269 *a*) a relevé NÂ (avec l'idéogramme suivi du complément phonétique A) = *suni'il*, 3ᵉ p. sing. permansif du schaphel de נגל. Ces exemples me paraissent établir très-nettement le caractère actif et transitif du verbe NÂ. La version assyrienne, dans la phrase qui nous occupe, a donc encore une fois changé la construction de celle du texte accadien, tout en rendant exactement le sens. Où ce texte disait « la maladie le souille », elle a mis « il est souillé par elle ».

28.

ACCADIEN.

		
UTU	GAR	QAT-GALLAMU
Soleil,	(à) l'action	de main + élever + mienne (1)



GANIMSILAL

que (tu) fasses attention (2).

ASSYRIEN.

samsu (*AN. UT*) *ana* *ni-is* *qa-ti-ya*
Soleil à l'élévation de mes mains

qu-lav-va
prête attention et.

(1) L'expression [cunéiforme], que nous transcrivons QAT-GAL (ét. prol. [cunéiforme] QAT-GALLA; nous l'avons ici suivi du suffixe possessif de la 3e pers. singulier MU), et dont la prononciation exacte était probablement QA-GAL, avec effacement de la première des deux consonnes juxtaposées, signifie proprement «l'élévation des mains», *nis qati* comme le traduit l'assyrien, c'est-à-dire la prière faite en élevant les mains. W. A. I. IV, 21, 1, recto, l. 1-2, donne le synonyme ID-GAL = *nis idi*. QATGALLAL, qui présente soit une répétition de la dernière radicale, soit un composé par l'addition de LAL, est la désignation de l'«invocation» religieuse, de l'«hymne»; suivi du nom du dieu auquel l'hymne est adressé, on place ce mot comme désignation générale à la suite de ceux que l'on copie sur des tablettes séparées; QATGALLAL AMAR-UTUKI «invocation à Maroudouk», W. A. I. IV, 18, 1, l. 36; cf. 9, verso, l. 41.

Il importe de justifier notre lecture de [cunéiforme] en QAT-GAL (QAGAL), au lieu de SU-GADU que l'on serait peut-être tenté d'adopter d'abord. C'est sans doute de cette dernière façon que transcriraient les savants qui s'imaginent encore que, pour avoir de l'accadien, il suffit, — sans tenir compte des indications que les scribes de l'Assyrie eux-mêmes ont pris soin de nous fournir dans les Syllabaires et dans les gloses des tablettes lexicographiques, non plus que des lois

phonétiques et grammaticales déjà constatées, — qu'il suffit, dis-je, de mettre sous chaque caractère, comme transcription, sa valeur phonétique la plus ordinaire dans l'usage assyrien. Dès 1866, sir Henry Rawlinson condamnait sévèrement, et avec raison, cette manière de procéder, et montrait que tout autre était la voie à suivre pour arriver à la restitution de la langue primitive de la Chaldée, que cette tâche réclamait de bien autres efforts, une méthode à la fois plus scientifique et plus délicate dans ses procédés. Et si quelques-uns, en s'adonnant à une étude aussi neuve et aussi hardie, sont en droit de croire qu'ils ont pu faire faire à la science un pas en avant, ce n'a été qu'en demeurant fidèles au programme si bien défini par l'illustre savant en qui tous tant que nous sommes, assyriologues grands et petits, nous devons saluer notre premier maître.

Il importe donc de justifier ma transcription QAT-GAL, qui peut à première vue exciter quelque surprise, et je ne saurais le faire qu'avec des développements considérables, car cette justification n'est possible qu'en traitant à fond deux problèmes encore fort obscurs, en même temps que du plus sérieux intérêt, celui du nom accadien de « la main », représenté par l'idéogramme [illegible], et celui de la vraie lecture du radical verbal écrit toujours [illegible] et signifiant « élever ».

Je commence par l'examen de la première de ces deux questions.

En assyrien, comme on l'a depuis longtemps remarqué, le mot le plus habituellement employé pour dire « main » est *qatu; idu* (יד) a plutôt le sens de « puissance, force » (voy. Norris, AD., p. 209 et 473), ce n'est que rarement que l'on s'en sert avec celui de « main » (comme dans Senn. Tayl., col. 4, l. 40; W. A. I. II, 10, l. 20, a-b). *Qatu* est sans analogies sémitiques, car l'araméen talmudique קתא « manche, anse », n'est dans son isolement qu'un pur emprunt à l'assyrien, comme l'araméen nous en offre beaucoup [1]. En effet, cet

[1] Peut-on même l'appeler proprement araméen? N'est-ce pas plu-

emploi de *qatu* dans le sens de « manche, poignée », l'assyrien le connaît déjà quand il dit *qatav sa duppi* « la poignée d'une tablette » (W. A. I. ii, 32, l. 37 et 40, f). Les rapprochements que M. Schrader (ABK, p. 194) a tenté d'établir entre l'assyrien *qatu* et les racines arabes قتا « servir », وقت « établir, fixer », ou bien l'éthiopien ቀተተ ፡ ቀተወ ፡ « fixer, déterminer », sont ingénieux, mais bien cherchés, et il serait vraiment singulier, si le mot était d'origine sémitique, qu'il n'eût laissé de trace dans aucune autre langue de la famille.

En revanche, *qatu*, isolé et sans racine dans les idiomes de Sem, présente une analogie très-extraordinaire avec le mot qui désigne la main dans tous les idiomes ougro-finnois :

Fin. *käte*. — Veps. *käzi*. — Esth. *küsi*. — Liv. *käiž*, *käž*, *keiž*, *keis*, *keš*. — Lap. (suivant les dialectes) *giet*, *käl*, *kiet*, *kietla*. — Zyr. *ki*. — Perm. et Vot. *ki*. — Mordv. *ked'*, *käd*. — Tchér. *ket*, *kid*. — Mag. *kêz*. — Ost. *kêt*. — Vog. *kât*.

L'analogie est tellement frappante que, depuis longtemps, M. Oppert et tous les assyriologues de l'école anglaise ont admis que *qatu* devait être en assyrien un mot d'emprunt, tiré de l'accadien.

Mais QAT est-il réellement un mot accadien ? C'est ce que l'on doit se demander, car s'il appartient à l'idiome d'Accad, l'emprunt fait par l'assyrien ne sera plus contestable, en présence du manque d'analogies sémitiques, et en même temps nous aurons constaté une précieuse analogie de vocabulaire avec les idiomes ougro-finnois.

Ainsi que je l'ai déjà dit ailleurs (LPC, p. 99), j'ai relevé dans un texte bilingue QAT à l'état de prolongation, QATTA, traduit par l'assyrien *qatu*. Cet exemple, orthographié d'une manière purement phonétique, est déjà quelque chose. Pour-

tôt un mot essentiellement local, resté dans le langage des anciens pays assyriens et babyloniens ? Ainsi que l'observe justement M. Friedrich Delitzsch (AS, p. 19), à part un unique passage de la Mischnah (*Maccoth*, ii, 1), on ne le rencontre que dans la Gémare babylonienne, où il est d'usage très-fréquent.

tant son isolement, en donnant à l'emploi du mot en accadien un caractère exceptionnel, peut laisser l'esprit dans l'incertitude sur la question de savoir de quel côté a été fait l'emprunt.

Mais ne doit-on pas admettre que QAT était le nom habituel de la main en accadien?

On pense généralement, — et j'ai accepté cette donnée jusqu'ici sans un examen suffisant, — que SU était ce nom; cela parce que l'idéogramme de la «main», 𒋗, a en même temps la valeur de phonétique indifférent de la syllabe *su*, déjà dans les textes accadiens. Cette dernière donnée est parfaitement vraie; mais le caractère cunéiforme en question, si sa figure originaire a été celle d'une main, n'a pas pour unique signification idéographique «main». Il signifie également «bienfait, gratification», comme nous le voyons dans W. A. I. II, 39, l. 40 et 47, c-d, où nous lisons SU = *gimillu* (de גמל) et SU NAMTILA = *gimillu balaṭi* «le bienfait de la vie». W. A. I. II, 19, 2, l. 51-52, offre encore SU = *gimillu* dans le sens de «l'action, l'affaire, la cause», comme l'hébreu גמול.

Que dans ce cas il faille lire 𒋗 SU, c'est ce qui ne saurait être un seul instant douteux. En effet, ce SU «gratification, bienfait» devient la particule formative de la 4ᵉ voix, gratificative, de la conjugaison verbale, comme le savait fort bien le scribe auteur du fragment W. A. I. II, 39, 4, puisqu'il a enregistré, immédiatement après SU = *gimillu*, SUGAR (infinitif de la 4ᵉ voix de GAR «faire») en le traduisant *gamalu*. Or cette formative, dont le type originaire était SU, devient dans un certain nombre de cas SI, en vertu de lois euphoniques (E, A. I, I, p. 133 et s.; LPC, p, 29, 197 et s.); cette variation même assure la lecture SU du radical qui l'a fournie.

Nous avons donc là, dans une valeur idéographique du signe 𒋗, aussi importante et au moins aussi fréquente que celle de «main», l'explication toute naturelle de la valeur SU de ce signe. Maintenant, s'il est parfaitement simple et conforme aux analogies des autres systèmes graphiques de même nature que l'on ait adopté, dans une écriture en grande partie idéo-

graphique, la figure de la main pour en faire le symbole de « don, bienfait », idée qui ne pouvait pas se peindre directement d'une manière figurative, il me semble, au contraire, extrêmement peu vraisemblable et peu conforme à la logique que le même mot ait représenté ces deux idées si distinctes dans la langue parlée.

D'ailleurs, si l'on va au fond des choses, on arrive bientôt à constater qu'il n'existe *aucune preuve, ni même aucun indice quelque peu significatif,* que avec le sens de « main » se soit lu SU dans les textes accadiens. Au contraire, pour admettre qu'il se lisait QAT, il existe, non pas, je le reconnais, trois preuves positives, mais trois commencements de preuve de quelque poids :

1° Le fait que ce mot QAT, à l'état de prolongation QATTA, s'est déjà rencontré une fois, écrit phonétiquement, dans un texte accadien (LPC, p. 99) : QATTA MININTI « il lui a pris la main » = *qa-ta-su iṣ-bat* « il a pris sa main ».

2° L'existence, au verset 28 de l'hymne que nous traduisons, de GANA traduit *ana idisu.* Il faut décomposer GA-NA « main-sa » et, par conséquent, nous avons GA = *idu* « main », devant un suffixe. L'affinité étroite de G et de Q dans l'organe accadien et leur fréquent échange sont des faits depuis longtemps connus (voy. Sayce, *Accadian phonology,* p. 12), et le peuple d'Accad a même légué cette tendance phonétique à la prononciation des Sémites de la Babylonie, comme la tendance à la confusion de M et de V. GA est donc phonétiquement presque adéquat à QA et n'en représente qu'une très-légère altération. Ceci donné, je crois que nous sommes en droit de considérer au verset 29 de notre hymne GA = QA comme le mot QAT, dont la consonne finale s'efface devant la consonne du suffixe auquel elle se trouve juxtaposée, une voyelle de prolongation n'ayant pas été insérée entre cette consonne finale et le suffixe possessif. C'est le fait inverse de celui des mots qui, s'écourtant par la perte de leur dernière

syllabe à l'état absolu du nominatif, la retrouvent pour servir de support à un suffixe. Ce dernier fait ne paraît se produire, comme je l'ai déjà dit (ESC, p. 104), que pour des mots dont la racine se terminait par une gutturale ou par L, N ou M. L'inverse, qu'il semble que nous ayons ici, n'est pas sans exemple, et je compte en faire l'objet d'une étude spéciale de grammaire. Disons seulement qu'on ne l'observe jusqu'ici que pour des mots terminés par une dentale. Il est donc parfaitement admissible pour QAT, d'autant plus que nous allons voir dans un instant, par une preuve positive, que ce mot devenait QA dans les composés, devant la consonne initiale du second élément avec laquelle son T final se rencontrait.

3° La valeur phonétique *qat*, *qad*, avec laquelle le signe est passé dans l'usage des textes assyriens; cette valeur, contrairement à ce que j'ai cru d'abord avec M. Oppert, est bien celle d'un phonétiqué indifférent, car nous la trouvons, par exemple, à plusieurs reprises dans l'orthographe du verbe קתא « retrancher, anéantir » (W. A. I. 1, 36, l. 27; B. 40, l. 20; G. Smith, *Assurb.*, p. 157, l. 53), dans le mot *qaqqad* « tête » écrit (W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 9), et dans les noms propres inscrits sur plusieurs cylindres, dont quelques-uns déjà d'une époque archaïque. En règle générale, ces valeurs phonétiques des caractères dans les textes assyriens découlent d'anciennes lectures idéographiques accadiennes; les valeurs phonétiques nouvelles, et de création exclusivement assyrienne, sont fort rares; on ne doit en admettre comme telles qu'avec des preuves, et ici rien ne nous guide pour le faire. Au contraire, il me semble qu'il y a un indice assez significatif, devant nous amener à nous abstenir ici d'une telle conjecture, dans le fait de l'existence concordante de deux valeurs phonétiques en même temps que de deux significations idéographiques.

En réalité, il y a donc au moins autant de raisons, et même davantage, pour lire « main » dans les textes accadiens QAT, que pour lire SU. Ce n'est pas une lecture absolument certaine, mais c'est, dans l'état actuel, la lecture la plus

probable, et, par conséquent, c'est celle que je crois devoir adopter à l'avenir, jusqu'à ce que quelque document nouveau, glose d'une tablette lexicographique ou fragment de Syllabaire, vienne définitivement la confirmer ou la démentir.

Mais n'avons-nous pas cette confirmation définitive de la lecture QAT, dans les variantes orthographiques d'un composé où entre comme premier élément le nom de la « main », représenté par le signe [cunéiforme] ? Je le crois, et c'est ce que je vais essayer de montrer.

Je veux parler du composé qui s'orthographie ordinairement [cunéiforme] et dont j'ai déjà dit quelque mots ici même (*Journal asiatique*, février-mars 1877, p. 245), à l'occasion du radical GAB. Je le lis provisoirement QAT-GAB, lecture dont on va voir la preuve. Il signifie proprement « la main ouverte, la paume », d'après sa composition étymologique, mais il devient ensuite un synonyme de la « main », et l'assyrien le traduit *qatu* ou *qatatu*, forme amplifiée de la même manière que *samamu* à côté de *samû* « ciel », ou bien *bananu*, *bunannu* à côté de *bunu* « image, statue ». W. A. I. II, 8, l. 40-56, en offre une riche série d'exemples avec l'orthographe la plus habituelle :

QAT-GAB] = *qatatu* « main »;

QAT-GABAKU] = *ana qatate* « à la main, en main »;

QAT-GABAKU INŚÎ] = *ana qatate iddin* « il a donné en main »;

QAT-GABAKU MININŚÎ] = *ana qatate iddinsu* « il l'a donné, remis en main »;

QAT-GABAKU AL]GUBBA = *ana qatate yusziz* « il a fixé en main »;

QAT-GABA]NI = *qaśśu* « sa main »;

QAT-GABA]NI SUNENTI = *qaśśu ilqi* « il a pris sa main »;

QAT-GABA]NI SUBABTEVA = *qaśśu ilaqqi* « il prend sa main »;

QAT-GABANI SUNENTIES = *qaśśu ilqû* « ils ont pris sa main »;

QAT-GABANI SUBABTEVA (faute manifeste d'omission du scribe pour SUBABTEVANE) = *qaššu ilaqqû* « ils prennent la main »;

QAT-GABANENE = *qaššunu* « leur main »;

QAT-GABANENE SUNENTIES = *qaššunu ilqû* « ils ont pris leur main »;

QAT-GABANENE SUBABTEVANE = *qaššunu ilaqqû* « ils prennent leur main »;

QAT-GABANENE IBZIGIES = *qaššunu iššuḫu* « ils ont retiré leur main »;

QAT-GABANENE BABZIGINE = *qaššunu innasḫu* (pour *innašḫu*) « leur main est retirée »;

QAT GABANENEKU = *ana qatatesunu* « à leurs mains, en leurs mains »;

QAT-GABANENEKU ALGUBBA = *ana qatatesunu yuszis* « il a fixé entre leurs mains ».

Toutes ces expressions sont empruntées au langage juridique; on n'en saurait douter un seul instant, en présence de l'ensemble de la tablette où nous les lisons et de la manière dont elles sont suivies immédiatement des expressions du même genre relatives à la « promesse verbale », DUGDUGGA ou DUḌḌUGA = *qabu* (l. 57-60, c-d), et à la « garde », c'est-à-dire au « dépôt », ENNUN = *maṣartu* (W. A. I. II, 8, l. 61, c-d — 9, l. 4, c-d). Mais je ne saurais admettre, avec MM. Oppert et Menant (*Documents juridiques*, p. 38 et 47), qu'il s'agisse ici de la signature apposée au bas d'un acte par l'impression de l'ongle. Les termes qui désignent cette opération en accadien et en assyrien sont bien connus et tout différents (voy. W. A. I. II, 10, l. 26, c-d, plus complet dans Lt 15, C, l. 26), et, dans la série d'exemples que je viens de rapporter, le sens me paraît parfaitement simple et clair; il s'agit d'abord de la remise de la main à la main de l'objet donné ou vendu, puis de la stipulation scellée par la prise de la main ou rejetée par le refus de la donner.

Maintenant, dans un document bilingue de nature magique, encore inédit mais dont je compte bientôt publier le texte complet, je rencontre cette phrase, en parlant d'un dieu, probablement le Nin-dara des Accads, l'Adar de la population de langue sémitique :

ACCADIEN.

GÙḌU AGGA
L'arme puissante

NAMLUGALLÂNI
de royauté + sa

QAGABANITA
main + sa + dans

GANENSINTI
qu'il la prenne!

ASSYRIEN.

kak-ka	*dan-na*	*sa*	*sarru-ti-su*	*ina*	*qa-ti-su*
L'arme	puissante	de	sa royauté	dans	sa main

li-iṣ-bat
qu'il prenne.

Qu'est-ce que QAGABANITA, sinon une variante d'orthogra-

phe, purement phonétique et représentative de la prononciation, du mot écrit plus habituellement , mot qui est ici muni du suffixe possessif de la 3[e] pers. sing. et du suffixe grammatical du cas inessif? Ceci ne me paraît pas contestable, et je crois que tous les assyriologues ou accadistes me le concéderont sans difficulté. Mais en même temps QA-GAB représente précisément la prononciation qu'un composé QAT-GAB devait prendre presque nécessairement dans le langage parlé, en vertu de la loi d'assimilation et d'adoucissement à la rencontre de deux consonnes, dont nous avons déjà fourni tant d'exemples et de si décisifs (ESC, p. 33-40, 86, etc.). L'existence de la variante phonétique QAGAB, à côté de l'orthographe idéographique , établit donc péremptoirement que, dans ce mot, la lecture du signe était QAT, susceptible de s'altérer en QA; d'où résulte, par une conséquence nécessaire et non moins sûre, que QAT était bien un des mots, sinon le seul, par lequel ce signe se lisait avec ce sens de « main », qu'il appartenait réellement au fond indigène de la langue d'Accad, enfin que *qatu* est un emprunt de l'assyrien à celle-ci.

Je signalerai ici, en passant, quoique je m'écarte ainsi quelque peu du sujet de cette note, destinée à être déjà bien longue sans de tels hors-d'œuvre, un autre composé intéressant dans lequel entre également le radical ayant le sens de « main », exprimé par le caractère . C'est QAT-ŠÎ (prononcé probablement QAŠŠÎ et QAŠÎ) « doigt », dont la signification ne saurait être douteuse en présence de son emploi comme allophone dans les documents auguraux, écrits en langue assyrienne, mais au moyen d'une orthographe spéciale et presque exclusivement idéographique. Telles sont les phrases suivantes, que nous empruntons à W. A. I. III, 65, 1, recto [1] :

[1] Notre double transcription représente ici l'orthographe, presque entièrement composée d'idéogrammes et d'allophones, propre aux documents auguraux, puis la lecture prononcée du texte.

BAT	*RAK*	*UA.TU*	*va*	*VI*	*TA A.AN*
enuva	*nestu*	*talid*	*va*	*sisati*	*ina menuti*
Quand	une femme	enfante	et	six	en tout

SU.SI.MES.su	*sa*	*XV*	etc.
ubanisu	*sa*	*imni*	etc.
ses doigts (de l'enfant)	de	la main droite,	etc. [1]

BAT	*RAK*	*UA.TU*	*va*	*VI*	*TA.A.AN*
enuva	*nestu*	*talid*	*va*	*sisati*	*ina menuti*
Quand	une femme	enfante	et	six	en tout

SU.SI.MES	*NIR.su*	*sa*	*II.XXX*	etc.
ubani	*sepisu*	*sa*	*sumeli*	etc.
les doigts	de son pied	de	gauche (de l'enfant),	etc.

BAT	*RAK*	*UA.TU*	*va*	*VI*	*SU.SI.MES*
enuva	*nestu*	*talid*	*va*	*sisati*	*ubani*
Quand	une femme	enfante	et	six	les doigts

NIR.su	*sa*	*XV*	etc.
sepisu	*sa*	*imni*	etc.
de son pied	de	droite,	etc.

J'ai rendu le groupe 𒋗𒋛 par *ubanu*, car ce mot, qui correspond à l'hébreu בהן, arabe ابهم, est celui que nous connaissons par des exemples certains comme ayant exprimé en assyrien la notion de « doigt » (Schrader, *Höllenf.*, p. 48) [2]. Ce groupe graphique 𒋗𒋛 et le composé accadien QAT-ŜÎ, sur lequel il a été formé, signifient mot à mot « corne de main » [3]. Au reste, dans l'écriture cunéiforme anarienne, le

[1] J'omets les pronostics auguraux résultant de ces faits; ils n'ont pas de rapport avec notre sujet.

[2] L'assyrien *ubanu*, même représenté idéographiquement par le groupe qui nous occupe, s'applique ensuite métaphoriquement aux pics élevés et escarpés des montagnes; voyez Norris, AD, p. 283.

[3] Syllab. AA, 53, nous apprend que le mot accadien DUBBIN

simple idéogramme , et sans doute aussi le mot accadien *śî* qui lui servait de lecture (*śî* . . *qarnu*, Syllab. A, 177) et était devenu l'origine de sa valeur de phonétique indifférent, s'employait quelquefois avec le sens de « doigt » au lieu de « corne ». Nous en avons la preuve par les documents auguraux, où des exemples incontestables montrent employé, à la place de , comme notation idéographique de *ubanu* « doigt ». C'est ainsi que nous avons dans W. A. I. III, 65, 1, recto, l. 29, et verso, l. 14 :

BAT	*RAK*	*UA.TU*	*va*	*SI.MES.su*	*sa*	*XV*
enuva	*nestu*	*talid*	*va*	*ubanisu*	*sa*	*imni*
Quand	une femme	enfante	et	ses doigts	de	la main droite

NU	*IK.MES*	etc.
la	*ibbasû*	etc.
n'	existent pas (chez l'enfant),	etc.

BAT	*RAK*	*UA.TU*	*va*	*ul-la-nu-um-ma*	*SI.MES*
enuva	*nestu*	*talid*	*va*	*ullanumma*	*ubani*
Quand	une femme	enfante	et	à ce moment	les doigts

SA.MES	etc.
issakanu	etc.
sont formés,	etc.

M. Sayce (*Assyr. gramm.*, p. 27, n° 317) signale l'emploi idéographique de traduit en assyrien *ubanu*, par conséquent avec le sens de « doigt ». C'est une application de l'idéogramme du tout à la partie. Mais elle était évidemment des plus rares et tout à fait exceptionnelle, car pour ma part je ne l'ai jamais rencontrée dans les textes que j'ai eu l'occasion d'étudier. J'ignore quelle pouvait être avec cette signification la lecture du caractère en accadien.

« ongle »,   , s'appliquait par extension quelquefois au « doigt » tout entier, et que, dans ce cas, il était traduit par l'assyrien *ubanu*.

Je passe maintenant à l'étude du radical verbal écrit d'ordinaire .

C'est au regretté G. Smith que l'on doit d'avoir reconnu le premier sa lecture GAL (voy. Boscawen, *Transact. of the Soc. of Bibl. Archæol.*, t. IV, p. 166), au lieu de GADU, que l'on se croyait obligé de transcrire jusque-là, bien qu'on vît s'y ajouter le signe de la syllabe LA, , dans les cas où les habitudes grammaticales de l'accadien appelaient l'état de prolongation du radical. Cette lecture nouvelle est certaine, et repose sur deux preuves absolument décisives et incontestables. C'est d'abord la variante orthographique que nous offre W. A. I. I, 35, 2, l. 1, pour le nom si connu du grand temple pyramidal de Babylone, Ê-ŚAGGIL, au lieu de la forme habituelle Ê-ŚAGGAL; puis c'est un nouveau fragment du Syllabaire, encore inédit, qui donne le signe comme susceptible, dans certains cas, de la lecture AL.

Le verbe accadien GAL est toujours rendu dans les versions assyriennes par les verbes שקא « être élevé, s'élever » ou נשא « élever, soulever, porter » et aussi quelquefois « enlever ».

GAL (infinitif de la 1re voix) = *nasâ* : W. A. I. II, 26, l. 43, c-d.

INGAL (3e p. sing. prétér. 1er indicat. de la 1re voix) = *issi* : W. A. I. II, 11, l. 37, c-d.

UAMUNGAL (2e p. sing. prétér. 2e indicat. conjonctif de la 1re voix) = *tassâ va* : inéd. cité dans ESC, p. 179.

IDZU NUMUNGALLA (2e p. sing. prés. 2e indicat. négatif de la 1re voix) = *idka la tassâ* « tu n'enlèves pas, tu ne retires pas ta main » : W. A. I. IV, 13, 1, recto, l. 8-9.

GISDAR MAχ GALLA (participe de la 1re voix) = *nas ḥaṭṭi ṣirti* « portant le sceptre suprême » : W. A. I. IV, 14, 3, l. 5-6.

GIBIL NUNMÊ KURRA GALLA = *isû abkallav sa ina mâti saqû*

« Feu, seigneur suprême, qui s'élève dans le pays » : W. A. I. IV, 14, 2, verso, l. 6-7.

BANDAGALLA (3[e] p. sing. prés. 2[e] indicat. object. de la 2[e] voix, avec 3[e] p. obj.) « il le fait enlever » = *ittusi* « il sera enlevé » (la version assyrienne a changé la construction et le sujet de la phrase) : W. A. I. II, l. 8, c-d.

UTU KA MAGE ŚAGGANAKU MININGAL (3[e] pers. sing. prétér. 1[er] indicat. de la 5[e] voix, avec notion de la 3[e] p. obj.) « le Soleil sur le pays avec sa tête s'est élevé sur lui » = *samsu ana mâti risika tassâ* « Soleil, tu élèves ta tête au-dessus du pays » (ce passage est emprunté à l'un des hymnes où l'accadien parlait du dieu à la 3[e] personne, tandis que la version assyrienne lui adresse le discours à la 2[e]) : W. A. I. IV, 20, 2, l. 7-8.

TAŚŚAK AN . MU . BAR . RA MUTIN MUNGALLA (participe de la 5[e] voix) « héros, dieu Feu, mâle, qui s'élève »; la version assyrienne, tout en traduisant toutes ces épithètes, en intervertit l'ordre : *isû saqû zikaru qarradu* « dieu Feu, qui s'élève, mâle, héros » : W. A. I. IV, 26, 3, l. 35-36.

De l'idée d'« enlever », GAL passe à celle de « dépouiller, piller », entraînant à sa suite, dans les versions assyriennes, son correspondant נשא à cette acception, qui lui est tout à fait étrangère dans les autres langues sémitiques. W. A. I. II, 16, l. 14-17, c-d :

Accadien.

IZGINNE	MUNGAL	ASÂ	QURRAGA
Tu vas,	tu dépouilles	le champ	l'ennemi + celui de;
NIDU	UNGAL	ASÂZU	QURRA
il est venu,	il a dépouillé	champ + ton	l'ennemi.

Assyrien.

tallik	*tassâ*	*ekil*	*nakri*
Tu as été,	tu as dépouillé	le champ	de l'ennemi;

illik	*issâ*	*ekilka*	*nakru*
il est venu,	il a dépouillé	ton champ	l'ennemi.

Tu vas dépouiller le champ de l'ennemi, et c'est lui, l'ennemi, qui vient et qui dépouille ton champ.

Nous avons aussi, avec une voyelle prosthétique, AGAL = *nasû:* W. A. I. II, 26, l. 44, c-d.

Puis ce sont les composés :

ŚAG-GAL = *nasû sa resi* (W. A. I. II, 26, l. 59, c-d), *saqû sa risi* (W. A. I. II, 30, l. 3, a-b) « l'action d'élever la tête », et aussi « l'élévation, le sommet de la tête »;

SI-GAL = *nasû sa in* (W. A. I. II, 26, l. 60, c-d) « l'action de lever les yeux »;

TIG-GAL = *saqû sa risi* (W. A. I. II, 30, l. 5, a-b) « l'action d'élever la tête », et aussi « l'élévation, le sommet de la tête ».

Ce dernier composé, nous l'apprenons par le passage même auquel je viens de renvoyer le lecteur, ne fait pas sa prolongation en TIGGALLA, mais en [cuneiform] TIGGALE. D'après les lois phonétiques déjà possibles à discerner dans la vocalisation accadienne (Sayce, *Accadian phonology*, p. 7), ceci indique une polarisation en Ä de la voyelle de GAL, TIGGÄL, TIGGÄLE. Cette incertitude de la voyelle du radical qui nous occupe, susceptible de flotter entre A et Ä, est indiquée, du reste, par d'autres faits très-probants. Nous avons d'abord la substitution de la forme [cuneiform] Ê-SAGGIL à [cuneiform] Ê-ŚAGGAL; puis viennent les gloses de W. A. I. II, 26, l. 43, c, et 32, l. 69, a, qui accompagnent, dans [cuneiform], le second caractère de l'indice de prononciation ILI ou IL, ce qui donne GAILI (GÄLI) et GAIL (GÄL) [1]. Au reste, le même flottement se constate

[1] Je dois cependant ajouter que, de la position même de ces gloses indicatives de la prononciation, l'on pourrait conclure, comme l'ont fait M. Sayce et M. Friedrich Delitzsch, suivis par M. Stan. Guyard,

pour la voyelle de GAL « grand », qui, bien qu'écrit par un autre idéogramme, doit être rapporté à la même racine; car nous voyons ce mot former son état de prolongation indifféremment en GALE (GÄLE) et GALLA.

à l'existence d'un mot indépendant IL, ILI «élever, enlever» (sans doute dérivé du sémitique עלה), lequel, à côté de GAL et de GURU, aurait quelquefois servi de lecture au complexe . On pourrait retrouver ce mot dans KINGUŚILI « cinquante » (Syllab. A, 54), qui s'analyserait en KING-US-ILI « dix + de soixante + enlevé » (cf. LPC, p. 161).

Mais je ne saurais admettre que IL, ILI ait été la lecture normale et originaire de . Et voici quelles sont mes raisons :

1° La variante E-ŚAG-GIL pour le nom de la pyramide de Babylone, où le dernier élément de ce nom est représenté par GIL, montre que ce dernier élément n'était pas IL, mais avait pour charpente de consonnes G-L.

2° Le complexe , comme expression de l'idée d'« élever, enlever », n'est sûrement pas idéographique, puisque les deux caractères qui le constituent signifieraient comme idéogrammes, l'un « mamelle » et l'autre « masse » ou « sicle ». C'est un groupe qui s'est formé comme expression phonétique d'un mot de la langue, mot commençant, par conséquent, en GA, et qui, du moment qu'il ne peut pas être GA-DU, est nécessairement GA-AL. représente GAL, comme représente ZAL et est le synonyme de ZAL « apparaître, s'illuminer, briller » (assyr. *na'aru* et *namaru*). La gemme dont le nom est écrit s'appelait, en effet, dans la langue accadienne, TAQ ZAL, ce qui voulait dire « pierre brillante, lumineuse ».

Il en a été du complexe comme de , dont nous avons parlé plus haut (note 5 du verset 1). Formé originairement pour représenter d'une manière exclusivement phonétique un radical GAL de la langue d'Accad, il est devenu ensuite allophone dans l'usage de l'accadien même, et on a fini par l'employer aussi pour représenter, comme s'il avait été idéographique, les radicaux synonymes ILI et GURU. C'est ainsi que le complexe, également phonétique à l'origine, auquel nous le comparons, est devenu susceptible d'être lu, dans l'acception de « lever d'un astre », non plus seulement UDDU, mais E.

Parmi les significations attachées à la lecture GAL du signe , on trouve quelquefois *nasû* « élever, porter » ; nous en avons un exemple dans MUNDAGALLA (1re p. sing. prés. 1er indicat. object. de la 2e voix, avec 3e p. obj.) traduit *nasaku* « je suis portant » (W. A. I. II, 19, 2, l. 53-58). C'est là bien évidemment notre même radical GAL, bien que représenté par un autre idéogramme. La preuve formelle s'en trouve dans W. A. I, II, 26, l. 60, c-d, où et sont donnés comme deux orthographes, équivalentes entre elles, du mot SIGAL = *nasû sa in.* Et ici nous sommes en présence d'un des faits qui montrent de la manière la plus éclatante que l'accadien est bien une langue, et non pas seulement, comme le prétendent quelques-uns, un système graphique, que l'idiome et l'écriture suivent chacun de leur côté un développement indépendant, quoique la seconde se soit, dans une certaine mesure, formée sur le premier. Voilà un radical de la langue qui, avec le même sens, peut avoir deux expressions graphiques différentes, tandis qu'un même idéogramme de l'écriture représente très-souvent une série d'acceptions diverses auxquelles correspondent dans la langue des mots tout à fait distincts. Remarquons cependant que, des trois classes principales d'acceptions que développe en accadien le radical verbal GAL, la forme graphique exprime exclusivement celle d'« élever » et « s'élever », exclusivement celle d'« être grand », et que ce n'est que par exception que retrace celle d'« élever », car d'habitude ce qu'il dénote, c'est GAL dans le sens d'« être debout, se tenir debout » (assyr. *kânu*), « être en station » (assyr. *asabu*) et par suite « exister » (assyr. *basû*).

Quelquefois nous avons , c'est-à-dire le groupe de deux signes que l'on doit lire d'habitude GAL, suivi du phonétique indifférent de la syllabe RU. W. A. I. II, 26, l. 45, c, nous apprend la manière dont il faut lire en pareil cas, en accompagnant de la glose indicative de prononciation GURU. Le complexe de deux signes en

question était donc aussi susceptible de cette lecture; seulement, pour prévenir le lecteur, lorsque cette prononciation devait être adoptée, on avait pris la coutume d'y joindre le complément phonétique RU.

En voici quelques exemples :

W. A. I. IV, 27, 4, l. 48-49 :

Accadien.

NÎZI	MENE	GURU'	UD
Crainte	de la force immense	soulevant,	le jour

ALTAR	NÎχUS	RIABI
lui + accompagnant,	gloire	élevant + le.

Assyrien.

sa	*pulaḫtu*	*milavvi*	*nasû*
Qui	la crainte	de la force immense	soulève,

yumu	*dapinu*	*sa*	*rarubatav*	*ramû*
le jour	accompagnant,	qui	la gloire	exalte.

W. A. I. IV, 26, 3, l. 41-42 :

Accadien.

PILLAL	GURU'	GIGGIGGA	BIRGAB
La malédiction	enlevant,	les ténèbres	éclairant + le.

Assyrien.

....	*munammir*	*ikliti*
....	illuminateur	des ténèbres.

W. A. I. IV, 18, 3, r°, l. 31-36 :

Accadien.

KURRA	GUN	GURU'	GUN	......
La montagne	tributs	portant,	le tribut	......

Assyrien.

sadû	*nas*	*bilti*	. . . .
La montagne	portant	des tributs	. . . .

Accadien.

ZINNA	ASÂGA	GUN	GURU'	GUN
La plaine	en champs (cultivés)	tributs	portant,	le tribut

. . . .
. . . .

Assyrien.

ṣeru	*iqlu*	*nas*	*bilti*	. . . .
La plaine,	le champ	portant	des tributs,	. . . .

Accadien.

GISSAR	GIRINNA (?)	GUN	GURU'	GUN	GAN. . . . .
Le verger	de grappes	tributs	portant,	le tribut	qu'il. . . . .

Dans l'exemple suivant, emprunté au grand hymne au dieu Lune, la version assyrienne, tout en rendant le sens général de la phrase accadienne, en modifie l'expression dans une certaine mesure, et n'y remplace pas le verbe par un équivalent exact. W. A. I. IV, 9, r°, l. 28-29 :

Accadien.

UMUN	NÂ[KA]DIMMERZU	ANA	SUD	DAM	AABBA
Seigneur,	divinité + ta	le ciel	éloigné	comme	la mer

DAMALLA	NÎ	MUNGURUES.
vaste	terreur	soulève.

Assyrien.

be[lur]	*ilutka*	*kima*	*same*	*ruquti*
Seigneur,	la divinité	comme	les ci ux	reculés

tamtir	*rapastar*	*puluḫtar*	*malat*
(et) la mer	vaste	de terreur	remplit.

Notons ici, en passant, deux faits grammaticaux d'une importance capitale dans la phrase accadienne : l'abstrait NÀ-KADIMMER se comportant comme un collectif et entraînant le pluriel pour le verbe dont il est le sujet (MUNGURUES, plur. prétér. indicat. impers. de la 5e voix); la postposition équative et comparative sous la forme DAM, écrite par le phonétique , ce qui confirme complétement la lecture DIM que nous nous sommes cru autorisé à adopter pour la transcrire quand elle est représentée, comme d'habitude, par l'idéogramme .

(2) Ici, par une circonstance qui n'est pas ordinaire, car le contraire a lieu plus souvent, c'est l'accadien qui éclaircit le sens et permet d'arriver à la traduction d'un mot qui resterait extrêmement obscur si l'on ne possédait que la version assyrienne. En effet, dans ce cas, on chercherait inévitablement à rapporter l'impératif paragogique, avec suffixation de la copulative, *qulavva* à l'un des deux verbes קול « appeler, donner de la voix » ou קהל « rassembler », dont ni l'un ni l'autre ne donnerait dans la phrase un sens vraiment satisfaisant.

Mais l'accadien SILAL est bien connu par de nombreux exemples qui lui attribuent une signification toute différente, convenant infiniment mieux dans l'ensemble du passage qui nous occupe.

Comme substantif, SILAL (composé de SI « vue » et de LAL « être plein », étudié dans ESC, § V) est traduit *nasû sa in* « l'action de lever les yeux » dans W. A. I. II, 26, l. 61, c-d.

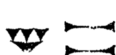
qui y donne pour synonyme SIGAB. Les documents astronomiques emploient à chaque instant aussi SILAL (ESC, p. 48) et SIGAB (G. Smith, *Phon. val.*, 247, *e*) comme expression allophone de *tamartu* ou *tamirtu*, l'« aspect », l'« apparence » d'un astre. Nous le rencontrons encore avec le sens d'« observation, contemplation attentive » dans W. A. I. IV, 19, 2, l. 48-49 : ZI ŚAKNENE SILALBI DIM BIRGA UTU GISGALLU « la foule de leurs têtes fait sa contemplation attentive de la lumière du Soleil du midi » = *dikâ risasina inattalu nur samsi* « la foule de leurs têtes recherche la lumière du Soleil ».

Dans l'emploi de verbe composé, j'ai noté INSILAL = *innapliś* « il a observé, fait attention à ».

Nous sommes donc, par ces exemples, amené à traduire GANIMSILAL, premier précatif de la 6ᵉ voix, contracté pour GANIMMASILAL, « que tu fasses attention, que tu prêtes attention », d'autant plus que rien n'est plus vraisemblable que la demande adressée à la divinité de prêter attention à la prière qu'on lui adresse en élevant les mains vers elle. Mais, s'il en est ainsi, nous devons voir dans *qala* l'impératif du kal d'un verbe קלא, dont le sens me paraît déterminé avec d'assez grandes chances d'exactitude par ce qui précède, et qui est jusqu'à présent un ἅπαξ λεγόμενον dans les textes assyriens. Parmi le vocabulaire des autres idiomes sémitiques, je ne vois qu'un seul rapprochement philologique auquel il pouvait se prêter. C'est avec le ghez ቀለየ ፡ « scruter, explorer la profondeur, sonder ».

29.

ACCADIEN.



GARBI

aliment + son (1)



KUA

mange (2),



ŚIGISSE ŚIGISSE

les victimes (3)



RANA	DINGIRA	GANA
accepte (4),	le dieu (5)	(à) main + sa (6)



MUNGARRAB
fais-le (7).

ASSYRIEN.

a-kal-su	*a-kul*	*ni-ga-a-su*	*mu-har*	*va*
Son aliment	mange,	sa victime	accepte	et
i-la-av	(var. *il-su*)	*ana*	*i-di-su*	*su-ku-un*
le dieu	(son dieu)	à	sa main	fais.

(1) Les exemples du mot GAR « chose, substance », employé dans le sens d'« aliment », *akalu*, tel que nous l'avons ici, sont fort rares. Le morceau poétique de la Descente d'Istar aux enfers (W. A. I. IV, 31) nous en offre à deux reprises l'idéogramme, mis en œuvre avec cette signification dans un texte purement assyrien :

Recto, l. 33 : *kima akali akaliv.kima sate asattiv* « comme des aliments je mangerai, comme des liqueurs je boirai ».

Verso, l. 24 : *akali ikkari ali lu akalka* « les aliments des déjections de la ville seront ta nourriture ».

Cet emploi de l'idéogramme explique son rôle dans la formation du signe composé représentant la notion de « manger », lequel place le caractère « aliment » dans le caractère *ka* « bouche ».

(2) KUA est l'impératif de la première voix du verbe KU « manger ». Sur ce verbe, voy. E. C. 2, p. 51. La lecture est

établie par la glose indicative de prononciation KU, qui en accompagne l'idéogramme ordinaire dans W. A. I. II, 32, l. 58, a.

(3) C'est Syllab. A, 158, qui donne la lecture de en accadien et en assyrien ŚIGISSE = *niqû* « victime ». Nous avons encore dans W. A. I. II, 45, l. 38, e-f, ŚIGISSE = *niqû*, et l. 40, e-f, ŚIGISSE DUGGA, m. à m. « invoquer avec un sacrifice » = *niqû naqû* « sacrifier une victime, offrir un sacrifice ». W. A. I. II, 18, l. 53, a-b : MULU [PAPχAL]LA ŚIGISSE ŚIGISSE = *amelu multalliku ina niq* « l'homme passager dans (son) sacrifice ». W. A. I. IV, 20, 1, verso, l. 3-4 : ŚIGISSE ŚIGISSEBI (cas déterminé) = *niqe* « les victimes ». W. A. I. IV, 20, 1, l. 23-24 : ŚIGISSE ŚIGISSEBI = *qitrubassu* « ses victimes », cf. hébr. קרבן. On voit par ces derniers exemples, et par celui du passage que nous commentons, qu'il s'agit d'un des mots dont le pluriel était exprimé par le procédé tout à fait primitif de la répétition (LPC, p. 146).

Les citations qui viennent d'être groupées sont suffisantes pour bien établir la signification de l'accadien ŚIGISSE, représenté par le signe idéographique . Au reste, l'emploi de ce signe pour peindre la notion de « victime » dans les textes assyriens et sa lecture constante dans ces textes par le mot *niqû*, de נקה, sont des choses qui ont été constatées dès les débuts des déchiffrements et qui sont passées dans le domaine des faits définitivement acquis à la science, d'une telle façon qu'il n'est plus besoin d'y revenir ni de s'y appesantir. Comme le mouton était la victime la plus habituelle dans les usages liturgiques chaldéo-assyriens, on fait le plus souvent précéder l'idéogramme de « victime » de celui de « mouton », . Quelquefois, par le groupe ainsi formé, il semble que l'on ait eu en réalité l'intention de préciser la nature de l'animal sacrifié ; alors, comme l'a établi M. Friedrich Delitzsch (AS, p. 33), il faut lire *kirru niqû* (cf. hébr. כר), de même que l'on disait aussi *alapu niqû* (W. A. I. II, 44, l. 11, f.). Mais le plus souvent ce groupe complexe ne

peut être entendu que comme désignant la « victime sacrifiée » de la manière la plus générale, sans acception d'espèce (voy. Norris, AD, p. 694); en pareil cas il est manifeste que l'on doit lire simplement *niqû*.

ŠIGISSE, par une extension de sens, de la victime offerte en sacrifice, vient à la « prière », car nous le trouvons (W. A. I. II, 31, l. 24, d-e) expliqué par *iqribu* (sur ce mot, voy. Norris, AD, p. 192).

(4) Ici c'est la version assyrienne qui donne le sens avec certitude; sans elle, nous n'aurions pas pu comprendre l'accadien, et l'analyse grammaticale de celui-ci est même encore douteuse, car elle peut se faire de deux façons également vraisemblables.

Le verbe assyrien מחר, dont *muḫar* est l'impératif au kal, a été l'objet d'une étude spéciale de M. Friedrich Delitzsch (AS, p. 120-125). Sa signification fondamentale et première est « se porter en avant, aller en avant, au-devant »; mais parmi ses acceptions dérivées une des principales et des plus employées est celle de « percevoir », par exemple dans cette phrase, dont les inscriptions historiques nous offrent tant d'exemples, *madatu amḫar;* dans les textes juridiques, *maḫaru* est « prendre livraison » de l'objet vendu. C'est là bien manifestement la signification que réclame notre phrase; on demande au dieu de recevoir, d'agréer la victime.

L'accadien RANA peut être regardé comme l'impératif d'un verbe RAN (en décomposant RAN-A), qui serait quant à présent un *ἅπαξ λεγόμενον* dans les textes jusqu'ici connus. Mais il est aussi susceptible de s'analyser en RA-NA, où RA serait le verbe à l'impératif, et NA un pronom objectif suffixé, de la 3e personne du singulier. Cette analyse me paraîtrait la plus probable. En effet, à côté du bien connu RÂ = 𒊏 = *raḫaṣu* « inonder, arroser » (Syllab. A, 180), nous rencontrons 𒊏 RA ou RÂ « se porter sur, atteindre », qui est peut-être le même radical dans une autre acception, et auquel depuis longtemps j'ai rapporté l'origine du suffixe casuel du datif

dans la déclinaison des noms, — RA (E. A, I, 1, p. 72; LPC, p. 133 et 405). G. Smith (*Phon. val.*, 210) a relevé la traduction de RA par l'assyrien *aḫazu* « prendre », et le composé RA-DU = *alaku* « aller », avec une idée de motion vers un objet ou une personne. W. A. I. IV, 2, col. 6, l. 7-12, rend RA par מחץ « attaquer, frapper », en parlant d'un démon qui tourmente un homme :

Accadien.

QATNI	INRA	QATANIKU
Main + sa	il a attaqué,	main + sa + sur

IMMENGAR
grandement + il + a agi;

Assyrien.

qaššu	*imḫaṣ*	*va*	*ana*	*qatisu*	*iskun*
Sa main	il a attaqué	et	sur	sa main	il a agi;

Accadien.

ARIKNI	INRA	ARIKANIKU
pied + son	il a attaqué,	pied + son + sur

IMMENGAR
grandement + il + a agi;

Assyrien.

sepsu	*imḫaṣ*	*va*	*ana*	*sepisu*	*iskun*
son pied	il a attaqué	et	sur	son pied	il a agi;

Accadien.

ŚAGGANI	INRA	SAGGÂNIKU
tête + sa	il a attaqué,	tête + sa + sur

IMMENGAR.
grandement + il + a agi.

Assyrien.

qaqqaśu	*imḫaṣ*	*va*	*ana*	*qaqqudisu*	*iskun*
sa tête	il a attaqué	et	sur	sa tête	il a agi.

C'est encore dans l'ordre des mêmes acceptions qu'il faut classer l'emploi du radical RA et de son duplicatif RARA, avec le sens d'« imprimer, empreindre » comme un cachet. Nous le rencontrons, en effet, ainsi dans les expressions comme :

TAQAK RARA = *kanaku* « sceller, prendre l'empreinte d'un sceau », W. A. I. II, 28, l. 55, f-g.

Voyez encore W. A. I. II, 40, l. 45-49, g-h :

TAQAK IBRA [1] = *biriv kunukkî* « la gravure du sceau » ;

TAQAK IBRABI = *kunukku kunukisu* « l'empreinte de son sceau » ;

TAQAK IBRANENE = *kunukku kunukisunu* « l'empreinte de leur sceau » ;

TAQAK NUIBRA = *ul biriv kunukki* « sans (empreinte de) la gravure d'un sceau » ;

TAQAK χARTUK [2] *kunuk ḫubulli* « le sceau du gage ».

On voit qu'il serait assez naturel de trouver le verbe RA traduit ici par *maḫaru*, מחר.

Quant au sens général de la phrase que nous commentons en ce moment, j'ai remarqué ailleurs (*La magie chez les Chaldéens*, p. 46) que chez aucun peuple nous ne trouvons aussi formellement exprimée que chez les Chaldéens l'idée que la

[1] Composé dont RA est le second élément.

[2] Voyez, dans W. A. I. II, 12, l. 35-43, a-b, les exercices grammaticaux sur la déclinaison de χAR, ét. prol. χARRA = *ḫubullu* « gage » (hébreu חבל). Le composé χARRA-TUK y est donné comme synonyme du simple χARRA.

divinité se nourrit matériellement de l'offrande qu'on lui fait, de la victime qu'on lui immole en sacrifice. Sous ce rapport, notre texte n'est pas isolé. Il y en a un certain nombre d'autres, non moins significatifs, qu'il est bon de mettre en parallèle avec lui.

W. A. I. IV, 13, 2 :

Accadien.

QATZU	LAχχI	QATZU	LAχLAGA
Main + ta	lave	main + ta	rends brillante !

Assyrien.

qatika	*miśi*	*qatika*	*ubbib*
Ta main	lave,	ta main	rends brillante !

Accadien.

ANA	χALENE	QATNENE	SULAχχA
Les dieux	compagnons	main + leur	fais-leur laver !
	QATNENE	LAχLAGA	
	leur main	rends brillante !	

Assyrien.

ili	*talimuka*	*qatisunu*	*limśû*
Les dieux	tes frères	leurs mains	qu'ils lavent !
	qatisunu	*lubbibu*	
	leurs mains	qu'ils rendent brillantes !	

Accadien.

BANSUR	ELLATA	HU	EL(LA)NI	KUE
Plat	pur + dans	l'aliment	pur + son	mange ;

Assyrien.

ina	*passuri*	*elluti*	*akalu*	*ellu*	*akul*
Dans	les plats	purs	l'aliment	pur	mange ;

Accadien.

LUTTI	LIMDU?	LAχLAGA	A
(dans) les flacons	ouverts (?)	étincelants	l'eau

ELLATA	NAGAB
la pureté + dans	bois + la!

Assyrien.

ina	*karpati*	. . . . . .	*ellutiv*	*me*
dans	les flacons	ouverts (?)	étincelants	les eaux

elluti	*siti*
brillantes	bois!

Accadien.

DI	LUGALE	DÛ	DINGIRANA
(Pour) le jugement	du roi	fils	de dieu + son

PIZU	GANA
oreille + ta	soit!

Assyrien.

ana	*dinu*	*sarri*	*mar*	*ilisu*	*lu*
Pour	le jugement	du roi	fils	de son dieu	soit

uzunka
ton oreille!

Lave ta main! rends ta main brillante de pureté!
les dieux tes compagnons, lave leurs mains! rends leurs mains éclatantes de pureté!
Dans les plats purs, mange les aliments purs!
dans les flacons ouverts et brillants, bois les eaux pures!
Pour juger en faveur du roi, fils de son dieu, que ton oreille soit disposée!

W. A. I. IV, 21, 1, l. 49-54 :

Accadien.

NIEMEN	TUDDA	ABZU	AZAGGANENE	IBIL[ENE]
Vous,	enfantés (par)	l'Océan,	brillants + eux,	fils

MUL-KÌGA
du Seigneur + la terre + celui de,

Assyrien.

attunu	*ilidti*	*apsî*	*elluti*	*abli*	*Êa*
Vous,	engendrés (par)	l'Océan,	brillants,	fils	de Êa,

Accadien.

KU'	χIGANI	NAG'	KÛKÛ
mangez	le bon + son,	buvez	la boisson miellée, (dans)

NAMENNUNZUNENE	GAR	χUL	NU[TURI
garde + votre	ce qui (est)	mauvais	n'entrera pas.

Assyrien.

akula	*ṭâba*	*sitâ*	*daspa*	*ana*	*maṣar*[*tikunu*]
mangez	le bon,	buvez	le miel,	à	votre garde

nin	*kimnu*	*la*	[*eribu*
tout	mal	n'	entrera pas.

Ô vous, enfantés par l'Océan, brillants, fils de Êa,
Mangez le bon aliment, buvez l'hydromel! Grâce à votre garde aucun mal ne pourra entrer.

W. A. I. IV, 56 v°, dans une série de prières, purement assyriennes de langue, contre les maléfices des démons et des sorciers :

ḥula	*zuba*	*u*	*ita*	*attu*[*nu*
Festoyez,	sacrifiez,	et	venez	(ô) vous!

quṭurkunu	*libeli*	*Samsu*
votre fumée d'encens	qu'en prenne possession	le Soleil !

la'mikunu	*liballi*	*Samsu*
votre viande	que l'avale	le Soleil !

(5) L'original porte , au lieu de , que donne la copie lithographiée anglaise.

(6) Voyez ce qui a été déjà dit sur GA-NA « sa main », pour QA-NA, dans la note 1 du verset 28.

(7) Le scribe a écrit GARMUNRAB ; c'est une faute manifeste, que l'on corrige facilement et avec certitude en rétablissant MUNGARRAB, forme bien connue, impératif de la 5ᵉ voix du verbe GAR, avec suffixation du pronom objectif de la 3ᵉ personne.

Il faut comparer ici les formes qui reviennent dans un grand nombre d'incantations magiques :

UTU ŚAKKALA DINGIRENEGE ŚILIMANA QAT SÂGA DINGIRANAKU GANENSINGAGA = *Samsu asarid ili salmuśu ana qatâ* [*damqati*] *sa* [*ilusu*] *lipquidśu* « que le Soleil, chef des dieux, remette sa paix aux mains propices de son dieu ». W. A. I. IV, 4, col. 3, l. 46-49.

QAT SAGA DINGIRANAKU GANẸNSINGAGA = *ana qatâ damqati sa ilusu lippaqid* « aux mains propices de son dieu qu'il soit confié ». W. A. I. IV, 4, col. 3, l. 3-4, et col. 4, l. 7 ; 8, col. 3, l. 48, 49, et *passim.*

Sur la notion d'un dieu particulier attaché à chaque homme et veillant sur lui, analogue à la conception des fravaschis du mazdéisme, voyez ma *Magie chez les Chaldéens*, p. 181 et suiv.

30.

ACCADIEN.



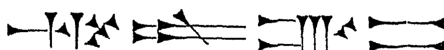
DUGGAZUTA

Ordre + ton + par (1)



DUNALUMBI — GANGABGAB

manquement + son — que (tu) rendes absous (2)



NAMTAGGABI

transgression + sa



GANZIZI

que (tu) enlèves (3) !

ASSYRIEN.

ina — *qi-bi-ti-ka* — *en-ne-iś-śu* — *lip-pa-ṭi-ir*

Par — ton ordre — son manquement — qu'il soit absous !

a-ra-an-su — *li-in-na-śi-iḫ*

sa transgression — qu'elle soit enlevée !

(1) Une glose de W. A. I. II, 7, l. 33, e-f, nous fait connaître DUG comme une des lectures accadiennes de l'idéogramme ; en cet endroit, il est traduit en assyrien par *erisu* « demander, implorer, supplier », arabe ورش, conf. hébreu ארשת (Psalm. XXI, 3). L'existence de cette lecture

DUG et du radical du langage d'Accad qu'elle représente, une fois constatée, d'après les règles grammaticales les plus certaines qui nous guident pour nos transcriptions et qu'une infinité d'exemples confirment, lorsque nous rencontrons [cuneiform] dans une forme de verbe ou comme substantif (nous l'avons ici au cas inessif, avec le pronom possessif suffixe de la 2e pers. sing., DUGGA-ZU-TA), nous ne saurions hésiter à le lire DUGGA et à y voir l'état de prolongation du radical verbal ou nominal DUG. DUGGA est, du reste, très-fréquent dans le texte accadien des documents bilingues, toujours traduit comme verbe par *qabû* « parler, dire, ordonner », et comme substantif par *qibitu* « parole, commandement, ordre » (G. Smith, *Phon. val.,* 30 *l*). [cuneiform] s'emploie même dans les documents purement assyriens, comme notation allophone du verbe קבה. Ainsi la comparaison des passages parallèles de L. 17, l. 6, et W. A. I. II, 67, l. 10, montre l'échange des orthographes [cuneiform] et [cuneiform] pour rendre *iqabusu* « ils l'appellent ».

(2) Sur GAB = *paṭaru,* dont nous avons le dérivé duplicatif GABGAB, et sur ses diverses acceptions, dont celle d'« absoudre », voyez mon article dans le *Journal asiatique* de février-mars 1877, p. 236-245. GANGABGAB est une forme impersonnelle du 1er précatif de la 1re voix, comme aussitôt après GANZIZI. Le choix intentionnel qui, tout en employant des formes verbales impersonnelles, a fait que le rédacteur du texte accadien s'est servi, dans les deux membres parallèles du verset que nous commentons, de verbes dérivés par doublement, auxquels s'attache une idée plus intense d'action transitive, ne permet pas de douter qu'il n'ait adressé le discours au dieu, en le priant de *faire l'acte* d'absolution du péché. Au contraire, le traducteur assyrien, changeant la construction de la phrase, emploie des verbes à la voix passive du niphal, demandant que le péché *soit* absous. Ces modifications introduites par la version assyrienne, sans changer la signification essentielle du texte, sont très-fréquentes et toujours capitales à

noter, car elles prouvent d'une manière absolue que, dans les textes considérés comme bilingues par tous les assyriologues sans exception, et dont le caractère n'est contesté que par un savant réellement étranger à leurs études, l'assyrien est bien, par rapport à l'accadien, la traduction d'une langue toute différente, et non pas seulement une autre expression graphique des mêmes phrases dans le même idiome.

(3) J'ai parlé dans ESC, p. 99, du radical verbal ZI = *naśaḫu* « éloigner, reculer, arracher », dont nous avons dans ZIZI le dérivé intensitif et factitif, formé par voie de doublement. Il me suffira donc de renvoyer à ce que j'ai dit de ce radical et aux exemples que j'ai donnés de sa signification fondamentale. Ainsi que l'a déjà remarqué M. Fried. Delitzsch (*G. Smith's Chaldäische Genesis*, p. 306), à propos de *naśaḫu*, ce verbe, en parlant des péchés, devient, comme nous le voyons ici, une des expressions de l'idée d'« absoudre »; c'est proprement « enlever » la faute, comme *paṭaru* est en « délivrer ».

31.

ACCADIEN.



NAMχALBI

Le malheur + son (1)



χABANBAR

qu' + il + le + tourne à bien (2) !



TURANIKU

maladie + sa + pour (3)



χABANTILI

qu' + il + la + rende à la vie (4)



EN

certes !

ASSYRIEN.

muḫ-śu-uś-śu	*li-tas-si-ir*	*mar-ẓu-uś-śu*
Sa calamité	qu'elle se tourne en bien !	sa maladie (4)

li-tib-lu-uṭ
qu'elle revienne à la vie (5) !

(1) M. Friedrich Delitzsch (AS, p. 52 et 1) a étudié d'une manière fort complète le radical accadien χAL, et en a établi la signification fondamentale « aller rapidement, se hâter, se précipiter ». De cette notion, l'on passe naturellement, dans toutes les langues, à celle de « se porter sur quelque chose, assaillir, frapper ». Il est bien difficile de ne pas admettre que *muḫśut* (*muḫsuśśu* pour *muḫśutśu*), que nous avons ici comme traduction du composé NAMχAL et comme parallèle de *marṣut* (*marzuśśu* pour *marṣutśu*) « la souffrance, la maladie », soit pour *muḫṣut*, de מחץ « assaillir, frapper, briser, blesser ». C'est « le malheur qui frappe, la calamité » (samaritain מחץ), plutôt encore que proprement « la blessure ». En général, dans l'idiome d'Accad, les composés qui ont pour premier élément NAM « sort, condition », revêtent la signification d'abstraits; mais il y a quelques exceptions à la règle, quelques mots qui ont un sens concret (Friedrich Delitzsch, AS, p. 126), comme NAM-BAT = *mutanu* « mortalité, épidémie meurtrière », et simplement *mûtu* « mort » (W. A. I. IV, 3, col. 1, l. 25, 26), mot à mot « destin de mort ». NAM-χAL est dans le même cas; conformément à son étymologie, c'est l'« infortune », la « calamité », comme « le destin qui assaille, qui frappe ».

(2) χABANBAR est la 3ᵉ pers. sing. du 2ᵉ précat. object. de la 1ʳᵉ voix d'un verbe BAR, avec incorporation du pronom objectif de la 3ᵉ pers.; *litassir*, qui le traduit, la 3ᵉ pers. sing. du précatif de l'iphtaal de אשר. En effet, le verbe accadien BAR se trouve ailleurs rendu par le paël passif de אשר, au

sens de « être conduit à bien, arriver à terme ». W. A. I. II, 17, l. 40-43, a-b :

Accadien.

UMMEDA	LIRU	BAR
La femme enceinte (dont)	l'embryon	arrive à bien,

Assyrien.

taritav	*sa*	*kirimmasa*	*yussuru*
La femme enceinte	qui	son embryon	arrive à bien,

Accadien.

UMMEDA	LIRU	GAB
la femme enceinte (dont)	l'embryon	se fend,

Assyrien.

taritav	*sa*	*kirimmasa*	*patru*
la femme enceinte	qui	son embryon	se fend,

Accadien.

UMMEDA	LIRU	TULU
la femme enceinte (dont)	l'embryon	pourrit,

Assyrien.

taritav	*sa*	*kirimmasa*	*rummû*
la femme enceinte	qui	son embryon	pourrit,

Accadien.

UMMEDA	LIRU	ŚI NUDIA
la femme enceinte (dont)	l'embryon	non prospérant,

Assyrien.

taritav	*sa*	*kirimmasa*	*la*	*isaru*
la femme enceinte	qui	son embryon	ne	prospère pas.

W. A. I. II, 23, l. 1-4, a-b, dans une liste lexicographique, reprend une grande partie des expressions de ce passage, en mettant les verbes assyriens à l'infinitif :

(glose LIRU) = *kirimmu.*

LIRU BAR = *usurruv sa kirimmi.*

LIRU GAB = *paṭaruv sa kirimmi.*

LIRU TULU = *rummû sa kirimmi.*

Il ne faut pas, du reste, confondre cette traduction de la 3ᵉ voix de BAR par l'iphtaal ou le paël passif de אשר avec celle de sa 4ᵉ voix par le verbe assyrien *masaru* « quitter, laisser, abandonner » (hébreu מסר) au kal ou au paël. De celle-ci, voici deux exemples :

IDŚIG MULU SUNUNBARRA (participe négatif conjugué) = *asakku sa nisa la yumassaru* « la consomption qui n'abandonne pas l'homme ». W. A. I. II, 17, l. 46, a-b.

NAMTAR MULU SUNUNBARRA = *namtaru ša nisa la yumassaru* « la peste qui n'abandonne pas l'homme ». W. A. I, II, 17, l. 51, a-b.

(3) Dans TURA-NI-KU le mot TURA « infirmité, maladie », est un cas illatif, marqué par le suffixe de déclinaison KU, avant lequel se place le pronom possessif suffixe de la 3ᵉ pers. sing. NI.

(4) Sur le verbe accadien TI, faisant à l'état de prolongation TILA, parce que la racine en est TIL, voyez ESC, §§ 8 et 9. La 3ᵉ pers. sing. du 2ᵉ précatif objectif de la 1ʳᵉ voix, que nous avons ici, devrait être χABANTILA, si elle se présentait isolément et terminait la phrase; mais la voyelle de la prolongation se transforme d'A en I, χABANTILI, sous l'influence de celle de la particule EN, qui suit immédiatement.

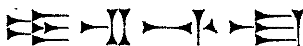
(5) *Marzuśśu* est manifestement pour *marṣuśśu*, qui serait

lui-même pour *marṣutśu;* cette substitution irrégulière d'un ז à un צ se produit quelquefois sous la main des scribes assyriens.

(6) La forme *litiblut*, du verbe בלט, est irrégulière et grammaticalement fort embarrassante. Régulièrement, la 3ᵉ pers. sing. du précatif de l'iphteal serait *libtalaṭ* ou *libtaliṭ;* celle de l'ittaphal *littablaṭ* ou *littabliṭ,* susceptible de se contracter en *litablaṭ* ou *litabliṭ*. Mais la vocalisation de notre *litibluṭ* ne saurait être celle de cette voix; c'est, au contraire, celle du précatif du kal du même verbe, dont nous connaissons *lubluṭ,* 1ʳᵉ pers. sing., *litbaluṭ*, 2ᵉ pers. sing., *libluṭ,* 3ᵉ pers. masc. sing., et *libluṭu,* 3ᵉ pers. plur. Il semblerait donc, en voyant *litibluṭ* avoir pour sujet un substantif féminin, que nous aurions ici un reste des formes féminines de la 3ᵉ pers. du précatif, dérivées de celles de l'aoriste, lesquelles formes ont dû exister primitivement, car elles sont dans la régularité de la logique grammaticale, mais ont été abandonnées par l'usage.

32.

ACCADIEN.

LUGALBI	GANENTILA
Roi + le (1)	que (tu) le revivifies (2) !

Pas de version assyrienne.

(1) Ainsi que l'a établi G. Smith (*Phon. val.*, p. 5; cf. LPC, p. 421), la forme hiératique primitive de l'idéogramme de « roi », devenu dans le type graphique postérieur [cunéiforme], montre qu'il était le résultat de la combinaison des deux signes « grand » et « homme », qui, séparément, sont devenus [cunéiformes]. D'un autre côté, les exemples abondent dans les

textes bilingues, qui prouvent que le mot composé accadien par lequel on lisait l'idéogramme , formant son état de prolongation en LA, , se terminait par un L; que GAL en était donc le second élément. Il est, par suite, évident que ce mot est le , enregistré par W. A. I. II, 33, l. 38, e-f, parmi les synonymes accadiens de . D'après cela, j'ai transcrit jusqu'ici UNGAL. Mais Syllab. A, 333, maintenant connu, prouve que cette transcription était fautive, et qu'il faut y substituer désormais LUGAL. Nous savons positivement que la signification étymologique était « homme —grand », le premier élément du composé, LU, ayant dans ce cas le sens d'« homme ». De même, une glose de W. A. I. II, 32, l. 64, a, donne LU-GURUS, et non MULU-GURUS, comme lecture des idéogrammes . W. A. I. IV, 29, 5, v°, l. 48-49, offre l'expression accadienne MULUAI LULUGE, traduite en assyrien *belit teniseti* « dame de l'humanité ». L'interprétation précise de l'expression originale est « dame des hommes », car MULUAI est le mot signifiant « dame », qui, écrit ici phonétiquement, est d'ordinaire représenté par le caractère idéographique . Quant à LULUGE (écrit aussi phonétiquement), il faut y voir le cas relatif, en GE, du pluriel formé par duplication (voyez LPC, p. 146), de notre LU « homme ».

Ce mot LU n'est peut-être, du reste, qu'une corruption phonétique, comme le vocabulaire accadien nous en offre tant d'exemples, du plus habituel et bien connu MULU, avec le même sens. Le M de l'accadien, dont le son se confondait avec celui du V, n'était presque qu'une demi-consonne dans la phonétique de cette langue; aussi une syllabe initiale commençant par un M, surtout la syllabe MU, VU, était susceptible de s'élider dans la prononciation, comme une simple voyelle initiale. Il est donc tout à fait possible, philologiquement et phonétiquement, que MULU soit devenu LU, en passant par les intermédiaires VULU, ULU, comme UKKINGAL est devenu KINGAL (comparez entre eux Syllab. A, 266 et 127), ERIM « serviteur », RIM et même RI, etc., etc.

Le mot LUGAL, dans la phrase que nous commentons, est au cas déterminé, LUGAL-BI.

(2) Les formes du premier précatif qui préfixent GANEN au radical, comme GANENTILA, sont essentiellement ambiguës dans leur signification. En effet, le pronom de la 3ᵉ pers. EN, qu'elles incorporent après la particule formative du mode, peut être un pronom sujet, mais aussi, dans d'autres cas, un pronom objectif, la forme verbale gardant un caractère impersonnel et étant susceptible de s'employer quand le discours est à la première ou à la deuxième personne, aussi bien qu'à la troisième. Dans le premier cas, GANENTILA est « qu'il vivifie, préserve »; dans le second cas, il peut être indifféremment « que (je) le vivifie, le préserve », « que (tu) le vivifies, le préserves », ou « qu'(il) le vivifie, le préserve ». Dans les trois versets qui suivent celui-ci et continuent la même invocation, il est absolument positif que le discours s'adresse au dieu, en lui parlant à la deuxième personne; ceci ne laisse pas de doute sur la manière dont on doit entendre les formes verbales qui sont employées dans tous ces versets.

33.

ACCADIEN.

ENE	UDDA	ABTILA
Alors (1)	le jour	(qu')il revivra (2)

NAMMAχZU	GANIBBI
sublimité + ta (3)	qu'elle enveloppe (4) !

Pas de version assyrienne.

(1) *Adi* (hébreu עדי), dans son double emploi de préposi-

tion «jusqu'à», et de conjonction, «aussi, et», se trouve assez fréquemment noté dans les textes assyriens par le signe ►┨ (voyez Norris, AD, p. 18). C'est là une expression allophone parfaitement caractérisée, car ce caractère, avec cette signification, n'était pas originairement autre chose que la représentation phonétique d'une particule grammaticale de l'accadien, EN, dont la signification correspondait à celle du sémitique *adi*. Nous n'avons pas encore d'exemple d'emploi de la particule ►┨ EN dans le sens de «jusqu'à». On se servait plutôt du cas allatif des substantifs, caractérisé par le suffixe KU, en l'opposant à la postposition TAKU, pour dire «depuis..... jusqu'à...» Exemple : UTU UDDU' TAKU UTU SUAKU = *istu ṣit samsi ana erib samsi* «du lever au coucher du soleil» (W. A. I. IV, 3, col. 2, l. 33-34). Mais si cette particule doit se rencontrer quelque jour avec un tel emploi, nul doute, d'après le génie fondamental et les lois de la grammaire accadienne, que ce ne soit à titre de postposition. C'est déjà, du reste, ainsi qu'elle entre dans l'expression ME EN, ME ENNA = *adi mati* «jusques à quoi, jusques à quand», que nous offre, entre autres passages, W. A. I. IV, 10, v°, l. 21-27.

Quoi qu'il en soit, nous avons des exemples formels de ENE et ENNA traduits en assyrien *adi*, et employés comme adverbes; c'est «alors», qui sert à lier deux propositions et à noter le caractère successif des actes qu'elles expriment, ou bien que l'on emploie en commençant une proposition, comme nous disons «en ce temps-là».

W. A. I. II, 15, l. 31-35, a-b :

NÎTEUANITA INDANUA INRÛ . ENE KUBABBARA IDKUSUANI BANNABLALE «par lui-même, il a creusé (la terre), il a travaillé; alors, l'argent de son congé, il le lui paye» = *ina ramanisu iqqur ibus . adi kaśpa manaḫtisu isaqalu* «par lui-même, il a creusé (la terre), il a travaillé; et il paye l'argent de son congé». La transcription à donner du signe ⊏┨┨, dans le second mot de l'accadien, est fort douteuse; nous ne savons laquelle adopter; mais, en présence du complément phonétique UA, on peut affirmer que KAL ou KALA, la lecture la plus

habituelle du caractère en accadien, n'est pas celle qui convient ici.

W. A. I. II, 15, l. 9-11, a-b :

Accadien.

ENNA	ÊTA	TILLAS	GUSUR	
Alors	la maison + dans	en finissant	la charpente	
ÊA	ABMAMAL	URRI	KIN	ABÂKE
de la maison	il + établit,	le mur	.....	il fait.

Assyrien.

adi	*ina*	*bit*	*asbu...*	*gusur*	
Et	dans	la maison	....	la charpente	
bit		*i.....*	*asurra*	.....	.....
de la maison		[il établit,	le mur	.....	[il fait.

J'ai laissé en blanc la traduction de *asbu...*, car il m'est impossible, dans l'état actuel des connaissances, d'y trouver un sens correspondant à l'adverbe accadien TILLAS.

Dans le texte que nous commentons, ENE joue tout à fait le même rôle que dans l'exemple qui vient d'être cité, et doit sûrement être traduit de même.

(2) ABTILA est la 3ᵉ pers. sing. prés. du 2ᵉ indicatif de la 1ʳᵉ voix du verbe TI.

La phrase que nous étudions se trouve répétée dans W. A. I. IV, 28, 1, l. 16-17, et une partie de sa traduction assyrienne y est conservée.

Voici, du reste, tout le texte de ce qui, dans la publication anglaise, est donné comme le recto de W. A. I. IV, 28, 1, tandis qu'en réalité ce morceau appartenait à la seconde face de la tablette, et que le commencement de l'hymne se trouve sur le côté qui a été désigné comme verso.

Accadien.

UTU	DIKUD	MAχ	KUR]KUR[RAGE	MEN
Soleil,	le juge	suprême	pays + des	(tu) es;

Assyrien.

samsu	*dainu*	[*ṣir*]*û*	*sa*	*matâti*	*atta*
Soleil,	le juge	suprême	des	pays,	(c'est) toi;

Accadien.

ENI]	GAR	ZÎK	SÂLALSUD
Seigneur	de ce qui (est)	vivant,	le miséricordieux

KALAMA	[MEN
des pays	(tu) es.

Assyrien.

bel	*siknat*	*napistiv*	*rimenû*	*sa*
le seigneur	des êtres	vivants,	le miséricordieux	des

mutâti	*atta*
pays,	(c'est) toi.

Accadien.

UTU	UDDA	NÊ	LUGALE	DÛ	DINGIRANA
Soleil,	(en) jour	ce	le roi	fils	de dieu + son

UMEÑIEL	UMENI[AZAGGA
que + tu + rendes pur!	que + tu + rendes brillant!

Assyrien.

samsu	*ina*	*yumi*	*annî*	*sarri*	*mar*	*ilisu*
Soleil,	dans	jour	ce	le roi	fils	de son dieu

ullilsu	*ubbibsu*
rends-le brillant!	rends-le pur!

Accadien.

GAR NAM	χUL	DIMMA	ŚUNA	NIGALLA
tout ce qui	le mal	faisant	de corps + son	il + existe

BARBITA	GANEN...
ailleurs	qu'il.....!

Assyrien.

nin	*epis*	*limutti*	*sa*	*zumrisu*	*basú*
tout ce qui	faisant	le mal	de	son corps	existe

ina aḥâti	*linnaśi[ḥ*
ailleurs	qu'il soit éloigné!

Accadien.

DUQ(QA)BUR	SAGAN	DIM	UMENILAχ
une pleine cruche	de.....	comme	que tu laves!

Pas de version assyrienne.

Accadien.

DUQ(QA)BUR	NINUNNA	DIM	UMENIŚUBŚU[B
une pleine cruche	de crème	comme	que tu fasses couler

Pas de version assyrienne.

Accadien.

ZABAR	DIM	IMŚUBTA	GANIMŚUBŚUB
le bronze	comme	fusion + en	que + abondamment + (tu) fasses couler!

Assyrien.

kima	*kê*	*massi*	*lim[ma]si[s*
comme	le bronze	en fusion	qu'il coule!

Accadien.

NAMLALANI	GABA
(de) infirmité + sa	délivre!

Assyrien.

'iltasu	*puṭur*
(de) son infirmité	délivre!

Accadien.

ENE	UDDA	ALTILA	NAMMAχZU	[GANIBBI
Alors	le jour	(qu')il revivra	sublimité + ta	qu'elle enveloppe!

Assyrien.

adi	*yum*	*balṭu[ṭi*	....
Alors	le jour	de la revivification	....

Accadien.

UA]	MAE	....
Et	moi	....

(3) NAMMAχ (que nous avons ici avec le suffixe possessif de la 2e pers. sing., — ZU) est un composé abstrait, formé suivant le type ordinaire de MAχ, sur lequel voyez la note 1 du verset 6. Rien de mieux connu, dès à présent, que cette nombreuse famille de composés qui ont pour premier élément NAM « sort, condition » : E. A. I, p. 61 et 1 ; LPC, p. 126; Friedr. Delitzsch, AS, p. 125 et 1.

Sans compter les mots ainsi formés que l'on rencontre à chaque pas dans les textes bilingues, certaines tablettes lexicographiques nous en donnent de longues listes.

W. A. I. II, 23, l. 6-16, e-f :

NAMDUMUANIKU = *ana marutisu* « pour la qualité d'enfant » ;

NAMIBILANIKU = *ana ablutisu* « pour sa qualité de fils »;

NAMSISANIKU = *ana aḫḫutisu* « pour sa qualité de frère »;

NAMAD(D)ANIKU = *ana abutisu* « pour sa qualité de frère »;

NAMABBANIKU = *ana sibutisu* « pour sa qualité de grand-père »;

NAMLUGALLANIKU = *ana nakutisu* « pour sa qualité de maître »;

NAMERIMANIKU = *ana ardutisu* « pour sa servitude »;

NAMKUVANIKU = *ana aqrutisu* « pour sa qualité précieuse »;

NAMAGGANIKU = *ana dannutisu* « pour sa puissance »;

NAMGURUSANIKU = *ana idlutisu* « pour sa vaillance »;

NAMQURQURGA(?)NIKU = *ana šilputisu* « pour son hostilité ».

Lt, 81, A :

NAMTAGGA = ... « péché, transgression »;

NAMTAGGA = *ḫirtu* « violence, rixe »;

NAMTIK = *ḫabaluv* « péché, corruption, perdition »;

NAMTIK = *qilulu* « malédiction, blasphème »;

NAMTIK ÂKA = ... « ce qui fait le péché, la corruption »;

NAMTIK ÂKA = ... « ce qui fait la malédiction, le blasphème »;

NAM EKIRRU = *namituv* « le mauvais sort »;

NAM EKIRRU KUDDA = *mamit tamû* « conjuration du mauvais sort »;

NAM EKIRRU ÂKA = *mamit tamû* « conjuration qui jette le mauvais sort »;

NAM EKIRRU PURRA = *mamit pasaru* « dissipation du mauvais sort »;

NAMRI = *sallatuv* « enlèvement, pillage »;

NAMRI ÂKA = *sallat salalu* « action de piller le butin » ;

NAMENNA = *sabṣu[tuv* « complication » ;

NAMTE = *adiruv* . . . . .

NAMLUGALLA = *belutuv* « seigneurie » ;

NAMLUGALLA = *sarrutuv* « royauté » ;

NAMENNA = *belutuv* « seigneurie » ;

NAMENNA = *sarrutuv* « royauté » ;

NAMNUNNA = *rubutuv* « qualité de chef » ;

NAMNUNDURRA = *rubutuv* « qualité de chef » ;

NAMDURA = *kabrutuv* « force, puissance » ;

NAM . . . LA = *belutuv* « seigneurie » ;

NAMTAŚ]ŚAK = *qardutuv* « vaillance guerrière, héroïsme » ;

NAMAG]GA = *dannutuv* « puissance » ;

NAMAG]GA (?) = *astutuv* « puissance étendue ».

(4) Sur le radical verbal IB, ét. prol. ÎBBI, voy. ESC, p. 139. Nous avons ici ce verbe à la forme impersonnelle du singulier du 1er précatif de la 1re voix, GANIBBI.

34.

ACCADIEN.



LUGALBI — Roi + le

KÂTARZU — soumis + à toi (1)



GANENŚILE

que (tu) + le + diriges (2) !

Pas de version assyrienne.

(1) KÂTAR est traduit en assyrien *dalilu* « soumis » (G. Smith, *Phon. val.*, 30, *ra*). C'est un composé KÂ-TAR, mot à mot « face-posant, prosternant », de KÂ « bouche, face » (Syllab. D, 46), et de TAR « placer, poser » (= *sâmu*, W. A. I. II, 7, l. 1 et 5, a-b). Aussi trouvons-nous KÂ-TAR, en tant que composé verbal opérant une tmèse entre ses deux éléments pour la conjugaison, employé dans le sens de « baiser » et de « mordre », assyrien *nasaqu*. . . . . . BI KÂ NENTAR = *sapatśu issuq* « il mordit sa lèvre » : W. A. I. IV, 5, col. 2, l. 55-56.

(2) On retrouve le même souhait, adressé à la divinité sous la forme du 1er précatif, GANENŚILE, à la fin d'un grand nombre d'hymnes et dans les Psaumes de pénitence. La traduction assyrienne n'en a pas encore été constatée. Mais il me paraît bien difficile de ne pas reconnaître ici, avec l'orthographe purement phonétique, ŚI-IL, le radical verbal ŚIL, ŚILA = *salaṭu* « dominer, gouverner, diriger », dont l'idéogramme est . La lecture ŚILA de ce radical est donnée par la glose de W. A. I. II, 39, l. 14, g; conf. aussi l'emploi du complément phonétique LA, après l'idéogramme, dans W. A. I. IV, 3, col. 1, l. 7-8 : ANŚILŚILA = *yusalliṭ*. Voyez du reste, à ce sujet, le *Journal asiatique*, février-mars 1878, p. 200-206.

35.

ACCADIEN.

UA	MAE
Et (1)	moi

. . . .	ERIZU
le magicien (2),	serviteur + ton (3)

GATARZU GANENŠILE
soumis + à toi (4), que (tu) + le + diriges (5)!

Pas de version assyrienne.

(1) Sur l'emploi, en accadien, de la conjonction copulative UA, très-probablement empruntée à l'assyrien sémitique ו, voyez LPC, p. 267 et suiv.; sur l'exactitude de la lecture UA, ESC, p. 175 et suiv., et 213.

(2) Nous ignorons la lecture accad. du signe [cuneiform], mais sa traduction assyrienne constante par *siptu*, *sipat* est un fait des mieux connus (G. Smith, *Phon. val.*, 34).

Seulement ce *siptu* n'est pas « la lèvre », hébreu שפה, qui se dit en assyrien *saptu*, *sapat*, et est exprimé dans les textes accadiens par l'idéogramme [cuneiform], dont la lecture est aussi inconnue. Sur l'équivalence de cet idéogramme et de *sapat*, outre l'exemple cité tout à l'heure, dans la note 1 du verset 34, voyez W. A. I. II, 17, l. 32-33, a-b : [cuneiform] KÂ χULIK EME χULIK X χULIK BAT? χULIK = *pû limnu lisan limuttav saptav limuttav imtav limuttav* « la bouche malfaisante, la langue malfaisante, la lèvre malfaisante, le venin malfaisant ». Il importe de ne pas confondre les deux signes si voisins de forme et les deux mots assyriens presque homophones.

Siptu et l'idéogramme accadien correspondant, [cuneiform], à lecture encore ignorée, désignent le « charme, l'opération magique favorable et protectrice », *siptu* étant à rattacher à la racine sémitique אשף. Quelques exemples le montreront, je crois, clairement; nous y représentons par x l'idéogramme de lecture inconnue :

X NAMTILA ZÂGE = *sipat balaṭu kuvvu* « le charme de vie (est) à toi » : W. A. I. IV, 29, 1 r°, l. 30-31.

X SILIG-RI-MULU KANIR LANI = *sipat maruduki asibu ṣalam* « le charme de Maroudouk qui réside dans l'image » : W. A. I. IV, 21, 1, l. 40-41.

A BI X KÛ ZÂNA UMENIŚÎ = *ana me sanuti sipatka elliti umeniśî* « répands sur ces eaux ton charme pur » : W. A. I. IV, 22, 1 v°, l. 12-13.

XX ABZUTA = *sipat apśî* « l'enchantement qui vient de l'Océan » : W. A. I. IV, 29, 4, l. 53-54. L'Océan est la résidence de Êa, l'*averruncus* par excellence, que Friedr. Delitzsch, AL, 2e édit., p. 80, *d* 18, l. 12, appelle *bel siptu ellitiv muballiṭ mîti* « seigneur de l'enchantement pur, vivificateur de la mort ».

X DUGGA NAM EKIRRU MULKÎGAGE, passage où le copiste d'Assourbanabal a certainement interverti par erreur l'ordre des mots de la phrase, qui ne pouvait être logiquement que NAM EKIRRU X DUGGA MULKÎGAGE « le mauvais sort, au moyen de l'enchantement prononcé par le Seigneur de la terre » ; la version assyrienne le prouve positivement : *mamit ina sipte sa Ea* : W. A. I. IV, 7, col. 1, l. 44-45. Cf., du reste, X DUGGA MULKÎGAGE.

Le mot *siptuv* « enchantement, charme », de la racine אשף, est celui par lequel Syllab. A, 43, traduit l'accadien EN, qui se trouve placé en tête de toutes les incantations magiques.

W. A. I. IV, 4, col. 3, l. 32-33, emploie le même mot pour rendre l'accadien GÛGÛVA (mot à mot « la chose récitée, prononcée »), bien connu pour être la désignation même de l'incantation magique et la sorte d'amen qui la termine : NINUNNA AZAGGA TUR ELLATA GÛGÛVA UMENIŚÎ = *ana ḫimeti ellitiv sa tarbaṣi ellu sipta idi* « sur la crème pure qui (provient) de la demeure pure, répands l'enchantement ».

Ces faits donnés, le complexe idéographique que nous avons dans notre texte et que nous ne savons pas encore comment transcrire dans la langue d'Accad, , désigne « l'homme des enchantements », le « ma-

gicien favorable », appelé auprès du malade pour le secourir, et qui prononce en sa faveur l'incantation magique au dieu Soleil. Son nom devait être *asipu*, le אשף que la Bible compte parmi les Chaldéens (Dan. I, 20; II, 2, 10 et 27; IV, 4; V, 7, 11 et 15).

(3) Sur la lecture *erim* du signe [cuneiform] dans le sens de « serviteur », ainsi que sur l'altération phonétique de ce mot en ERI, par élision de la dernière consonne, en RIM par élision de la voyelle initiale, et même en RI par l'action simultanée des deux faits, voyez G. Smith, *Notes on the early history of Assyria and Babylonia*, p. 10 et suiv., et ma LPC, p. 374.

Dans un hymne, nous avons l'orthographe purement phonétique [cuneiform] pour « ton serviteur » : W. A. I. IV, 19, 3, l. 60, 61 : MAE ERIZA = *anaku arduki* « moi, ton serviteur ». La lecture est, de plus, confirmée par la transcription biblique אריוך (Genèse, XIV, 1 et 9) pour le nom royal de l'ancien empire de Chaldée [cuneiform] ERI-AKÛ « le serviteur du dieu Lune » : LPC, p. 379.

(4) Nous avons ici GATAR pour KÂTAR, étudié dans a note 1 du verset 34. C'est le résultat d'un échange entre les deux gutturales G et K. Les variantes orthographiques présentant des faits de ce genre dans l'expression d'un même mot sont assez fréquentes dans les textes accadiens; on pourrait facilement en dresser une longue liste. Rien de plus naturel dans un idiome parlé et soumis à l'action d'une très-forte tendance à l'altération phonétique, comme nous le constatons pour l'accadien. Mais les faits de ce genre dérangent singulièrement la théorie fantaisiste de ceux qui prétendent que l'idiome d'Accad n'a jamais existé, et que les assyriologues prennent pour une langue à part une simple cryptographie de l'assyrien.

(5) Nous avons ici GANENSILE « que (tu) le diriges », là où

la construction logique de la phrase semblerait réclamer « que (tu) me diriges ! ». Le pronom objectif de la troisième personne est incorporé au verbe à la place de celui de la première. Ces irrégularités dans les pronoms verbaux se présentent fréquemment parmi les textes accadiens et constituent un des traits particuliers de la syntaxe de cette langue. Elles consistent, du reste, exclusivement dans l'emploi de la troisième personne, au lieu des deux autres. On dit aussi très-habituellement, dans l'idiome d'Accad, « moi il fait » ou « toi il fait », pour « je fais » ou « tu fais », « moi il lui fait » ou « toi il lui fait », pour « il me fait » ou « il te fait ».

APPENDICE.

HYMNE AU SOLEIL EN LANGUE ASSYRIENNE.

Cet hymne, dont nous ne possédons le texte qu'en assyrien sémitique et que rien ne nous donne à supposer avoir été primitivement rédigé en accadien, être une traduction d'une autre langue, est tracé sur la tablette K 256 du Musée Britannique, à la suite de l'hymne bilingue que nous venons d'étudier longuement. Les trois premières lignes en ont été déjà traduites par M. Friedrich Delitzsch (*G. Smith's Chaldäische Genesis*, p. 284), et trois des dernières par M. Schrader (*Höllenfahrt der Istar*, p. 88).

Je me borne à en donner ici la transcription avec une version interlinéaire et quelques notes philologiques très-succinctes. C'est, en effet, seulement pour compléter la traduction de la planche XVII du tome IV

des *Cuneiform inscriptions of Western Asia*, que je termine par ce nouveau fragment de poésie lyrique religieuse, sans vouloir m'appesantir à son commentaire.

1. *alśika* *Samsu* *ina* *kirib* *same*
Je t'ai invoqué[1], ô Soleil, au milieu des cieux
elluti
brillants.

2. *ina* *ṣilli* *erini* *tisavva*
Dans l'ombre du cèdre[2] tu es et[3]

3. *lu* *sakna* *sepâka* *ina eli* *tupat*
certes sont[4] tes deux pieds par-dessus les cimes[5]
simli
de l'horizon[6].

4. *risunikka* *matâti* *itpuṣunikka*
T'ont souhaité[7] les pays, ils t'ont désiré passionnément[8],
ḥabibu
ô ami!

[1] *Alśi* pour *assi*, 1re pers. aor. kal de שסה.
[2] Hébreu ארן.
[3] 2e pers. sing. prés. kal de ישה, hébreu יש, avec la copulative suffixée.
[4] Duel du permansif du kal de שכן.
[5] De la racine יפע, arabe يفع.
[6] De la racine שמל «entourer, environner», arabe شمل.
[7] *Risuni* pour *irsuni*, 3e pers. plur. aor. paragogique du kal de ארש.
[8] *Itpuṣuni*, 3e pers. plur. aor. paragog. iphteal de חפץ.

5. *nuruka* *namru* *kal* *nisi* *ibarri*
Ta lumière brillante tous les hommes scrute[1].

6. *śaḫib* *suskallaka* *puḫar*
Entraînant celui qui te contemple[2], rassemble
matâti
les pays!

7. *Samsu* *attava* *mude* *rikśisunu*
Soleil, tu (es) aussi celui qui connaît leurs liens.

8. *muḫallik* *raggi* *mupassir* *pasrute*
Anéantissant le mensonge[3], dissipant le dissipement[4]

9. *idâti* *libitti* *limutti* *sutti*
des signes, des augures, des maléfices, des songes,
masṭâti *la* *ṭabâti*
des illusions[5] non bonnes,

10. *musalli*[*m*] *dumqe* *lumni*
tirant parfaite[6] la bonne fortune du mal,
muḫallik *nisi* *u* *mati*
anéantissement homme et pays

[1] Présent du kal de ברה, pris dans la même acception que בור et ברר en hébreu, بار en arabe.

[2] *Suskallu* est un dérivé du schaphel de שכל.

[3] La racine assyrienne רגג «calomnier, mentir méchamment», est à comparer à l'arabe ارج «exciter le désordre et l'inimitié», اراج «menteur, calomniateur, fauteur de troubles».

[4] Écrit par le complexe allophone *NAM.PUR.BI*, suivi du complément phonétique *e*.

[5] De la racine שטה; conf. surtout son acception habituelle en araméen.

[6] Le scribe, omettant un caractère, a écrit *musalli* pour *musallim*.

11. *epis* *kispi* *ipsi limmuti*
qui fait des sortiléges des maléfices,
etemus *panika*
j'ai porté mon fardeau[1] devant toi,

12. *ina* *meri* *elluti* *NU.MES.suna* *abni*
avec les grains[2] purs leurs....... j'ai formé.

13. *sa* *kispi* *ibusuni* *ikbuduni* *la*
Ceux qui des sortiléges font, sont à charge ne
ullâsunu
les élève pas[3];

14. *itgur* *libsunu* *va* *mâlu*
trouble par la crainte[4] leur cœur et remplissant
ku.sa.a.....
....

15. *izizzavva* *Samsu* *nur* *ili* *rabuti*
fixe aussi, Soleil, lumière des dieux grands.

16. *ina* *muḫḫi* *bel* *ruḫe*
Dans les moelles[5], seigneur des souffles,
aṭib *ta.lal* *ana[ku*
je me suis réjoui ..... moi.

[1] Aoriste de l'iphteal de עמש, qui est ici, comme en hébreu dans Néhém. IV, 11, synonyme du plus habituel עמס.
[2] Cf. syr. ܡܝܪܐ.
[3] *Ullâ*, impératif du paël de עלה.
[4] Impératif iphteal de אגר, hébreu יגר, arabe وجر.
[5] Hébreu מח.

17. *ili* *baniya* *idâi*
Les dieux mes créateurs mes deux mains
liṣ[batu
qu'ils prennent!

18. *muššu* *piya* *sutesuru* *qatai*
Le souffle[1] de ma bouche dirige! mes deux mains

19. *sutesiravva* *belu* *nur* *kissat*
dirige aussi, seigneur, lumière des foules,
Samsu *dainu*
Soleil, juge!

20. *yumu* *arḫu* *sanatu* *at*. . . . .
Le jour, le mois, l'année, ...
SE.GAN.GAB.MES *kip.di*
. . . .

21. . . . . *mupas]siru* *kispe*
. . . . dissipateur des sortiléges,

22. . . . . *puṭur* *'ilti*
. . . . délivre les infirmités.

23. . . . . *lutlul*
. . . . que je puisse festoyer.
. . . .

Je t'ai invoqué, ô Soleil, au milieu des cieux brillants.
Tu es assis à l'ombre du cèdre et

[1] Sur ce mot, qu'il faut restituer en מסע, de la racine נסע, voyez Schrader, *Höllenf.*, p. 89.

tes pieds reposent sur les cimes de l'horizon.
Les pays de la terre t'ont souhaité; ils t'ont désiré passionné-
[ment, ô ami!
Ta lumière brillante va chercher tous les hommes.
Entraînant à ta suite tous ceux qui te contemplent, rassemble
[les pays!
Car c'est toi qui connais les liens qui les unissent.
Toi qui anéantis le mensonge, qui dissipes complétement
les signes, les augures, les maléfices, les songes, les illusions
[mauvaises,
qui changes le mal en bonne fortune parfaite, qui anéantis les
[hommes et les pays
qui s'adonnent aux sortiléges et aux maléfices, j'ai porté mon
[fardeau devant toi.
J'ai formé avec des grains purs leurs.....
N'élève pas ceux qui font des sortiléges et font sentir le poids
[de leur hostilité;
trouble leur cœur par la crainte, en remplissant.....;
et fixe définitivement les choses, ô Soleil, lumière des grands
[dieux.
Moi, je me suis réjoui jusque dans mes moelles..... ô sei-
[gneur des souffles!
Que les dieux qui m'ont créé prennent mes mains!
Dirige le souffle de ma bouche! Mes mains
dirige-les aussi, seigneur, lumière des foules, Soleil, ô juge!
Le jour, le mois, l'année..................
..................toi qui dissipes les sortiléges,
..................délivre des infirmités!
Que je puisse fêter....................
....

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 10 JANVIER 1879.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal est lu; la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

M. Charles Michel, 12 rue des Écoles, élève de l'École des Hautes-Études, présenté par MM. Bréal et Dulaurier.

M. Barbier de Meynard communique une lettre de M. de Goeje de laquelle il résulte que les travaux préparatoires de la grande publication de Tabari se poursuivent avec activité, et que le premier fascicule de chacune des trois séries pourra paraître prochainement.

Deux cachets phéniciens envoyés par M. Péretié de Beyrout sont mis, par M. Clermont-Ganneau, sous les yeux du Conseil. Le premier représente une scène figurée dont le style est certainement égyptien; elle est accompagnée d'une inscription en caractères phéniciens qui doit se lire *Ger Astereth*; c'est la forme grecque bien connue *Gérostrate*. Le deuxième cachet porte l'image d'un dieu marin, moitié homme, moitié poisson. M. Clermont-Ganneau croit reconnaître dans cette

figure le type traditionnel du vieux Dagon, c'est-à-dire le dieu Ereus ou Glaucos des Grecs; l'image est accompagnée d'un mot qui pourrait se lire *bel*, mais cette lecture est incertaine.

M. Oppert présente de nouvelles observations sur les mesures assyriennes et démontre le peu de solidité des résultats auxquels MM. Lepsius et Delitzsch se sont arrêtés. La notice de M. Oppert sera insérée dans un des prochains cahiers du *Journal*.

M. Halévy lit une note dans laquelle il conteste la signification attribuée en assyrien à la racine *zabal* par M. Guyard (voyez *Journal asiatique*, août-septembre, p. 220).

Après une discussion à laquelle prennent part M. Guyard et M. Oppert, qui se range à l'opinion de M. Guyard, la séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la société de Batavia. *Tjidschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel XXV, Afl. 1. Batavia 1878. In-8°.

— *Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap*, Deel XVI, 1878, n°s 1 et 2. Batavia, in-8°.

— *Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, gedurende de eerste eeuw van zijn Bestaan 1778. Gedenkboek. Batavia, Ernst et C°. Grand in-4°, xv-261-LXXXV p.

— *Wiwăhă Djarwă en Brătă Joedă Kawi*. Fac-simile's van een tweetal handschriften op palmblad op steen gebracht onder toezicht van Dr. R. Th. A. Friederich. Batavia, 1878. Gr. in-4° obl.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève, t. XVII, livr. 3. Genève, Desrogis; Paris, Sandoz et Fischbacher, 1878. In-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, n^{os} de septembre et octobre 1878. Paris, Ch. Delagrave. In-8°

Par les auteurs. *Su la data degli sponsali di Arrigo VI con la Costanza erede del trono di Sicilia* e su i Divani dell' azienda normanna in Palermo. Lettera del dott. O. Hartwig e Memoria del Socio M. Amari. Roma, coi tipi del Salviucci, 1878. In-4°, 40 p.

Par l'auteur. *A new hindustani-english Dictionary* by H. W. Fallon. Part XVIII, London, Trübner and C°, 1878. In-8°.

— *Avesta*, livre sacré des sectateurs de Zoroastre, traduit du texte par C. de Harlez. *Indices* par Ch. Michel, D. Phil. Liége, 1878. In-8°, 28 p.

— *Description d'une médaille mongole* d'Abou Saïd Béhâdur-Khân de la dynastie Ilkhanienne (716-36 de l'hég. = 1316-36 de J. C.), par A. F. Mehren (Extr. des *Mélanges asiatiques*, t. VIII).

— *Les Khazars ont-ils eu une capitale du nom de Balandjâr?* par M. Harkavy (brochure de 7 pages, en russe).

— *Morte de Vaginadatta*, episodio do poema epico O. Ramayana. Versos portuguezes de Candido de Figueiredo. Coimbra, 1873. In-8°, 24 p.

SÉANCE DU 14 FÉVRIER 1879.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal est lu; la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre du Ministère de l'Instruction publique, informant la Société que l'allocation annuelle de 2,000 francs lui est continuée pour l'année 1879. Des remerciements seront adressés à M. le Ministre.

M. Barbier de Meynard informe le Conseil que le bureau et la commission du Journal se sont mis d'accord pour proposer l'agrandissement du format des volumes destinés à faire partie de la collection des ouvrages orientaux publiés par la Société. L'expérience a montré que l'ancien format est insuffisant pour la publication des textes qui demandent

un appareil critique et des annotations nombreuses. Ce changement n'entraînera d'ailleurs aucun supplément de dépenses, puisque l'agrandissement du format permet de diminuer le nombre des volumes d'un même ouvrage. Le Conseil adopte cette proposition et décide qu'une nouvelle suite de volumes de format grand in-8° sera publiée sous le titre de *Deuxième série d'ouvrages orientaux*, etc. L'important ouvrage sanscrit intitulé *Mahâvastu*, que prépare M. E. Sénart et dont le Conseil a approuvé la publication, dans la séance de mai 1877, pourrait inaugurer cette nouvelle série.

M. Oppert, empêché d'assister à la séance, adresse, par écrit, sur le sens du mot assyrien *zabal*, des observations qui seront insérées dans un des prochains numéros.

Plusieurs ouvrages en bengali, relatifs pour la plupart à la musique indienne, avaient été envoyés par l'auteur, le Râdja Sourindro Mohun Tagore, de Calcutta, à M. Garcin de Tassy. M. Léon Feer dépose sur le bureau ces ouvrages au nom de la famille du regretté président de la Société, et veut bien se charger de transmettre des remerciements au donateur et aux héritiers de M. Garcin de Tassy.

Une pierre gemme de provenance grecque, remarquable par la délicatesse et le fini de l'exécution, est mise sous les yeux du Conseil par M. Clermont-Ganneau. Elle représente un personnage à demi penché et portant un bouclier : la figure est accompagnée d'une inscription de quatre lettres en caractères chypriotes, qui donnent le groupe A-KE-CE-TO. D'après les combinaisons multiples du syllabaire chypriote, ce groupe peut correspondre aux formes grecques Ἀγέστος et Ἀγέστας, ou bien encore à Ἀκάστος et Ἀκέστης, nom qui paraît être celui du propriétaire du cachet. M. Clermont-Ganneau rappelle qu'une figure identiquement pareille à celle-ci se trouve sur une autre intaille à inscription phénicienne portant très-clairement le mot *bel;* M. de Vogüé a identifié cette figure avec le dieu Arès ou Mars.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le rédacteur. *The Indian Antiquary*, ed. by Jas. Burgess, parts LXXXIV, LXXXVII et LXXXVIII. Bombay, 1878-1879. In-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, n°s de novembre et décembre 1878. In-8°.

— *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*. 16tes Heft, December 1878. Yokohama. In-4°.

Par l'auteur. *Symbolique judéo-chrétienne*. In-8°, s. l. n. d.

— *Des animaux symboliques* dans leur relation avec les points de l'espace chez les Américains, par H. de Charencey. Paris, E. Leroux, 1878. In-8°, 19 p.

— *Chronologie des âges ou soleils d'après la mythologie mexicaine*, par M. de Charencey. Caen, imprimerie de F. de Blanc-Hardel, 1878. In-8°, 31 p.

Par le directeur de l'Imprimerie impériale de Vienne. *Das Buch der Schrift enthaltend die Schriften und Alphabete aller Zeiten und aller Völker des gesammten Erdkreises*. Zusammengestellt und erläutert von Carl Faulmann. Wien, 1878. Gr. in-8°, XII-272 p.

Par l'auteur. *Impressions du voyage à Paris de Si Ahmed Ould Kadi, Bach-Agha de Frenda*. Texte arabe et traduction. Alger, 1878. In-8°, IV-٣٩-46 p.

— *Cataloghi dei codici orientali* di alcune biblioteche d'Italia stampati a spese del ministro della pubblica Istruzione. Fasc. primo. Biblioteche : Vittorio Emanuele, Angelica e Alessandrina di Roma. Per Ignazio Guidi. Roma, 1878. In-8°, IV-108 p.

— *Le royaume de Siam au Champ de Mars en 1878 et à la cour de Versailles en 1686*, par M. Étienne-Gallois. 2e éd. Paris, Challamel aîné, 1878-1879. In-12, 144 p.

— *Numi cufici aliaque Orientis monumenta vetera in Fin-*

landia reperta, adumbravit V. Lagus. Leide, Brill, 1878. In-8°, 6 p.

Ouvrages du Râdja Sourindro Mohun Tagore. — *A brief Account of the Tagore family*. Calcutta, 1868. In-8°, 17 p.

— *Harmonium-Sutra* or a Treatise on Harmonium. Calcutta, 1874. In-8°, 79 p. (en bengali).

— *Hindu music*. Calcutta, 1874. In-8°, 43 p.

— *Theory of sanskrit music*, compiled from the ancient authorities. Calcutta, 1875. In-8°, 373 p. (en sanscrit).

— *Hindu music from various authors*, part I. Calcutta, 1875. In-8°, IX-315 p.

— *Yantra-kosha* or a treasury of the musical instruments of ancient and modern India and of various other countries. Calcutta, 1875. In-8°, 396 p. (en bengali).

— *Public Opinion* and official communications about the bengal music school and its president. Calcutta, 1876. In-8°, 53-186 p.

— *Victoria Sámrájyan* or sanskrit stanzas (with a translation) on the various dependencies of the British crown. Calcutta, 1876. In-8°, VI-155 p.

— *Victoria Gíti-málá* or a brief History of England in bengali verses, part I. Calcutta, 1877. In-8°, 141 p.

— *Málabikágnimitra*. A drama in five acts by Kálidása, translated into bengali. 2ᵉ éd., Calcutta, 1877. In-12, 179 p.

— *Bháratíya nátya rahasya* or a Treatise on hindu drama. Calcutta, 1878. In-12, 278 p.

— *Short Notices of hindu musical instruments*. Calcutta, 1877, XXVI-43 p.

— *Bhugola-o-Itihasa*, part I. Europe. 2ᵉ éd. Calcutta, 1877. In-12, 70 p.

— *Fifty nunes*, composed and set to music: Calcutta, 1878. In-8°, 57 p.

— *Muktávalí Nátiká*. Calcutta, 1283. In-12, 61 p.

Par l'auteur. *Quelques remarques et une proposition au sujet de la première expédition russe au Japon*, par M. W. Lagus. Leide, Brill, 1878. In-8°, 18 p.

— Faculté de théologie protestante de Montauban. Discours prononcé par M. le professeur Ch. Bruston. (L'idée de l'immortalité de l'âme chez les Phéniciens et chez les Hébreux.) — Rapport présenté par M. le professeur Jean Monod (sur le concours en philosophie). Montauban, 1878. In-8°, 47 p.

NOTES

PRISES

PENDANT UN VOYAGE EN SYRIE,

PAR M. CL. HUART.

(SUITE ET FIN.)

VI.

DE DAMAS À JÉRUSALEM.

29 mars. — Nous partons de très-bonne heure, à trois heures du matin, car la traite que nous avons à fournir est longue. La lune dans son plein éclaire la campagne de ses lueurs blafardes et ternes. Un léger rideau de vapeurs couvre l'éclat des étoiles. Notre petite caravane traverse les bazars silencieux; le *hâris*, à moitié endormi, nous en ouvre les portes; nous sortons du *Souq el-Qoton* « marché aux cotons », par l'ancienne porte appelée Bâb el-Djâbiyé[1]. Au delà, nous

[1] Cette porte, l'un des restes les mieux conservés de l'enceinte médiévale de Damas, est une massive et fort épaisse construction en ogive, aujourd'hui

suivons la rue qui forme le faubourg de *Qanawât*[1]; à gauche celle-ci est bordée de maisons de construction assez récente, à la mode turque, avec *frangât* (chambres hautes à fenêtres grillées), surplombant sur la rue; à droite, on longe l'antique aqueduc qui, depuis des siècles, amène au centre de la ville les eaux du Barâda. Une sorte de poterne, percée dans le mur extérieur des faubourgs, et qui n'est jamais fermée, donne accès dans la campagne. Nous dépassons bientôt l'ancien cimetière des Barmékides, قبور البرامكة, qui n'est plus aujourd'hui qu'une sorte de *méïdân*, un hippodrome, une lice où les cavaliers viennent faire galoper leurs chevaux et s'exercer aux luttes du *djérid*. Ce cimetière abandonné fait mal à voir. Ce n'est plus qu'une place nue où quelques plaques de marbre, couvertes d'inscriptions à demi effacées, sont foulées aux pieds des passants. Çà et là, quelque trou béant marque la place où un corps qui avait vécu est retourné au limon dont il avait été formé. *Memento*.....

entourée de boutiques et comme encastrée dans les récentes constructions du bazar; c'est à peine si on la remarque en passant. Voyez A. von Kremer, *Topographie von Damascus*, Wien, 1854, p. 14, pour des remarques importantes sur la position et la dénomination de cette porte. Je ferai remarquer pourtant que la phrase: «es ist dieses Thor..... *nicht gewölbt*, die obere Thorschwelle wird von einem einzigen massiven Steinblocke gebildet,» pourrait faire croire que cette porte n'est pas cintrée. Son linteau est en effet formé par un bloc de pierre monolithe, mais l'épaisseur en est peu considérable, et le reste de la construction, large d'environ 2 mètres, est voûté en ogive. جابية signifie «abreuvoir», et peut-être est-ce là l'origine de l'appellation de cette porte; mais on peut aussi penser au bourg de *Djâbié*, qui est mentionné par les historiens comme dépendant de la campagne de Damas. C'est cette dernière opinion que partage Kremer, *loc. laud.* Cf. Ibn-Batoutah, *Voy.*, t. I, p. 221. J'ai à signaler une faute du graveur sur la carte topographique que contient *Palästina und Syrien* (collection Bædeker), p. 478, et qui est empruntée à la 1re édition de *Five years in Damascus*, par J. L. Porter; cette porte est désignée par le nom de *Bab el-Yahya* (pour *Jabya*).

[1] قنوات, pl. de قناية (forme vulg. de قناة), aqueduc. Celui qui porte par excellence ce nom et le donne au faubourg qu'il traverse est de construction romaine. On sait que ce nom est également celui d'une ville ruinée du Haurân qui est la *Kanatha* de Josèphe, la קְנָת de Nombr., XXXII, 42.

Pendant trois quarts d'heure encore, le chemin passe au milieu de jardins uniformément clos de ces affreux murs de boue qui enlèvent tout charme à la campagne de Damas. Nous atteignons enfin le village de Mezzeh, situé au pied d'une série de collines assez hautes qui portent le nom de *Qalabât Mezzeh*. C'est ici que se termine, à l'ouest, la ceinture de jardins qui forme la *Ghoûṭa*, غوطة; au delà il n'y a plus d'eau, partant plus de verdure. Nous laissons à droite le petit plateau où la garnison de Damas vient s'exercer et camper sous la tente; il est aujourd'hui désert, car il ne reste plus que peu d'hommes dans la ville; la plus grande partie des bataillons de *nizams* et de *rédifs* sont partis pour Constantinople ou pour Antivari. Sur un petit mamelon, où s'élève le turbé d'un cheïkh, une vive clarté décèle la présence d'un zaptié, ضبطيّة, qui, muni d'une lanterne, surveille le chemin qui conduit à Doummar. Nous commençons à gravir une côte crayeuse, en pente douce; le sol de la route est assez égal; les troupeaux de moutons et de chèvres, les bêtes de somme des moucres, qui, depuis des siècles, ont battu ce chemin, en ont aplani les aspérités; on dirait un de nos chemins vicinaux. A droite et à gauche, des vallées sans eau, des *wâdis* desséchés, des lits de torrents qui ne se remplissent qu'à l'époque des pluies; sur les versants, une maigre et chétive végétation, cette sorte de touffe épineuse qu'on appelle *bellân*, بلّان, et qui plaque de taches verdâtres le flanc dénudé de la montagne; tel est le spectacle que nous avons sous les yeux.

Vers neuf heures nous traversons le triste plateau de Dìmâs. Figurez-vous une immense plaine inculte de 12 kilomètres de largeur, que coupent en deux, d'un trait éclatant de blancheur, la route empierrée de Beyrouth et la série des poteaux du télégraphe. Le sol est caillouteux; une herbe courte et clairsemée ne suffit pas à voiler la teinte ocreuse du terrain, sur laquelle tranchent violemment la fraîche verdure et les arbres que l'on entrevoit çà et là par une dépression du plateau et qui dénoncent la place de l'étroite vallée

où coule le Barâda. A droite, nous apercevons le village de Desseïa, دسيا[1], puis celui de Hâmé, à côté de la route; au delà, les cimes aiguës, les profils tourmentés de l'Anti-Liban ferment l'horizon. En face se dressent les crêtes de Meïséloun, ميثالون, trait d'union entre le Djabal-Charqî et le Djabal-ech-Cheïkh; enfin, un peu à gauche, ce dernier, le majestueux, le vénérable Hermon de la Bible, encore couvert de neige en cette saison, découpe sur l'azur du ciel ses cimes escarpées. Après avoir laissé à droite les deux villages de Ya^cfour et de Râs el-^cAïn[2], où sourd un ruisseau qui va se jeter dans le Barâda, nous traversons le misérable village de Saboura, où nous voyons de pauvres paysannes préparer le combustible de leur foyer, la bouse de vache et de chameau séchée au soleil, sur le toit des maisons. Nos moucres plaisantent avec elles. « Vous irez au bain, et il n'y paraîtra plus! » Et les femmes de rire. La vie serait trop triste si l'on ne riait pas de sa misère; d'ailleurs, la résignation, ou plutôt l'indolente apathie des Orientaux leur fait supporter patiemment des maux que d'autres peuples ne sauraient tolérer longtemps.

Il est midi; nous avons gravi, par une chaleur intense, un chemin tracé dans le lit d'un torrent et qui donne accès aux gorges de l'Hermon. Cette partie de la montagne n'est qu'un amoncellement de rochers grisâtres rongés par les mousses et les lichens; quelques arbustes, quelques buissons tranchent seuls sur la teinte uniforme du paysage. A peine arrivâmes-nous au sommet du wâdi, que la température changea brusquement; un vent violent et froid se mit à souffler; au-dessus de nos têtes, le ciel, jusque-là si pur, couvert d'épais nuages

[1] Ce nom est écrit Tesseïa sur toutes les cartes, parce qu'en effet on paraît le prononcer ainsi; mais en arabe il s'écrit avec un د. Remarquez la terminaison en ا, dans laquelle il est impossible de ne pas voir un reste de l'état emphatique du syriaque. Une foule de noms de villages de la Syrie sont ainsi terminés en *â* long.

[2] Ces deux villages ne sont point indiqués sur les cartes que j'ai à ma disposition.

noirâtres, les éclairs blafards sillonnant les nuées amoncelées, le tonnerre s'écroulant dans les vallées, cela formait un tableau magnifique et mélancolique, qui sans doute aurait charmé un peintre, mais qui ne présageait rien de bon pour de pauvres voyageurs qui n'avaient d'autre perspective que d'être trempés jusqu'aux os, malgré l'épais *ʿabâï* en poil de chèvre qui couvrait leurs épaules. Nous quittons vivement les bords d'un étang où nous aurions bien voulu nous reposer, et nous parvenons à atteindre Rakhlé avant que la pluie tombe. Une sorte de hangar ouvert nous sert de refuge, abri concédé bien à regret par les paysans inhospitaliers. Jamais les voyageurs européens ne passent par ici; les habitants de ce pauvre village ne voient d'autres étrangers que des *zaptiés*[1], ou des collecteurs d'impôts, qui logent et mangent aux frais de ces malheureux. Quand un zaptié est envoyé par le gouvernement dans un village, soit comme agent de police chargé des investigations judiciaires, soit comme garnisaire destiné à contraindre un débiteur au payement d'une dette, il s'installe à son aise, se fait préparer des plats de choix, prend de l'orge pour son cheval, bien qu'il reçoive des rations en nature, de telle sorte que sa venue est une vraie calamité. Il n'y a donc plus lieu de s'étonner que les paysans de Rakhlé, voyant des gens qu'ils ne connaissaient pas, accueillissent notre demande, quand nous réclamions un logis pendant la pluie, par ces mots peu hospitaliers: *bel-masâri, mou belêche,* بالمصارى ما هو بلا شىء «pour de l'argent, mais non pour rien[2].»

[1] ضبطيّة, sorte de gendarmes. Insuffisamment payés et ne recevant que rarement l'arriéré de leur solde, qui s'élève parfois à une vingtaine de mois, ces malheureux, pour vivre, sont obligés de piller, de voler, d'extorquer de l'argent des paysans. Pour un *bechlik* (5 p. 20 = 1 fr. 10 cent.), on fait d'un zaptié ce qu'on veut. Un malfaiteur arrêté peut se faire délivrer moyennant une très-faible somme.

[2] مصارى pl. de مِصْرِيّة, nom du *para* dans le dialecte arabe de la Syrie, a pris la signification générale d'«argent, monnaie» (cf. en turc آقچه, originairement nom de l'aspre, tiers du para, et le mot پاره lui-même). L'expression بلاش (*belâch, belech,* pour بلا شىء, devenu un adverbe) signifie

Les débris de constructions antiques sont très-nombreux à Rakhlé. Les pierres des maisons, les clôtures des jardins sont en grande partie tirées des ruines d'une antique cité. Par endroits, un fragment de frise, une plinthe, un fût de colonne brisé témoignent de l'existence d'une petite ville dans cette vallée rocheuse aujourd'hui presque déserte et abandonnée[1].

Pendant que la pluie tombait, nous nous amusions à regarder la manière curieuse dont le chef de nos moucres allumait son narghilé portatif. L'appareil était bien simple; une petite tasse en fil de fer et à mailles serrées était suspendue au bout d'un cordon. Après y avoir placé de la paille, des chiffons, des brindilles de bois, il y mettait le feu et disposait par-dessus quelques morceaux de charbon. Quand tous ces préparatifs étaient terminés, il se mettait à faire tourner rapidement cet appareil, en le tenant par l'extrémité du cordon, à la façon d'une fronde, de manière à enflammer le charbon; quand, au bout d'un quart d'heure, il était arrivé à ce dernier résultat, il n'avait plus qu'à renverser son petit panier en treillis sur le *tombek* pour avoir un narghilé présentable. Cette opération, qu'il renouvelait je ne sais combien de fois par jour, nous amusa pendant toute la durée du voyage et nous fit surnommer cet individu *Abou-Nafas*, ابو نفس «l'homme au narghilé.»

L'orage ayant passé sur nos têtes et la pluie ne tombant plus que par de rares gouttes, nous nous hasardons à nous remettre en route. Dieu! quel chemin pénible nous fûmes condamnés à faire! La neige couvrait les interstices des rochers; le chemin plus glissant nous forçait parfois à mettre pied à terre et à patauger dans une boue de neige fondue. Et quel triste paysage! Les contreforts de la montagne, les vallées, les collines, tout cela n'était qu'un effroyable amon-

«pour rien, gratuitement», et remplace مجانا usité seulement dans le style élevé. On dit aussi substantivement, بالبلاش, *bil-bélâch.*

[1] A ma connaissance, on n'a pas encore proposé d'identification avec la topographie antique pour le site de cette localité.

cellement de roches grisâtres, sur lesquelles tranchaient de noires touffes d'arbrisseaux de chêne vert, tout ce qui reste, hélas! d'une splendide végétation qu'on pouvait encore voir il y a dix ans, et qui s'est réduite en fumée dans les cheminées de Damas! Surplombant sur le tout, la masse imposante et terrible, effrayante même, à ce moment, du Djabal-Chéïkh, couronné de nuages noirs et montrant par places ses sommets couverts de neige, d'une couleur blanche qui tranchait violemment sur le ton noir du paysage. Au bas, dans le wâdi, au milieu des rochers, des ruines, restes d'un bâtiment carré; quelque relais de poste, ou un *præsidium* romain perdu dans ces contrées. Nous finissons pourtant par sortir de cet enfer. Voici Kefr-Kouk, admirablement situé sur le penchant d'une colline; au bas, des prairies verdoyantes viennent réjouir nos yeux attristés; encore quelques pas, et voici Racheya, notre première étape. Il était temps; à cheval depuis quatorze heures, nous arrivons à demi morts de fatigue et de froid.

Racheya, Hasbaya. — La petite ville de Racheya, quand on y entre, présente un aspect très-pittoresque. Les maisons de pierre haut juchées, son sérail, سرايّة, aux fenêtres en ogive, offrent un ensemble harmonieux, quoique sauvage. Dans l'échancrure de la vallée, presque sur nos têtes, nous apercevons toujours le sommet blanchi de l'Hermon. Au bas, nous voyons s'étendre une vaste plaine cultivée, et au delà s'étagent les diverses petites chaînes qui se rattachent au Djabal-Charqî[1], l'Anti-Liban; puis encore au delà les crêtes du Liban qui découpent l'horizon. Racheya s'élève sur le

[1] L'Anti-Liban est appelé جبل شرقة «montagne orientale» par les habitants du Liban eux-mêmes et par ceux de la Béqâ'. Cette expression est inconnue à Damas; on y désigne ce groupe de montagnes sous le nom de Djabal-Qalamoun, qui, plus exactement, s'applique aux premiers contreforts que traverse la route de Damas à Alep. Le Djabal-Qalamoun proprement dit forme un *caza* dépendant du *sandjaq* de Damas; le chef-lieu est Doûma, grosse bourgade située à trois heures de cette dernière ville.

flanc d'un contrefort de l'Hermon, amas de roches broyées, à pente roide; de là le caractère sévère et sauvage de cette contrée.

Nous sommes en plein pays druse. Quoique toute la contrée soit soumise au sultan, qu'un caïmacam turc y dirige les affaires du canton, il ne faudrait qu'un rien pour que la montagne fût indépendante. On dit que la rivalité toujours vivace des chrétiens et des Druses empêche seule une entente qui rendrait ce pays libre; cela a, d'ailleurs, toujours été la politique du gouvernement turc, de diviser pour régner; c'est ainsi qu'il agissait autrefois dans le Liban, et y maintenait une autorité qui n'y a cependant toujours été que nominale.

Nous passons la nuit chez des paysans. Une natte, un matelas, فرشة, assez mince, une couverture, voilà qui nous permet de goûter un repos que j'avouerai être assez mérité. Comme dans tous les villages de ces contrées, les maisons sont bâties en moellons et recouvertes d'un toit de solives et de branchages sur lesquels on étend une couche de terre battue. Une sorte de cylindre en pierre, foré au centre, qui est souvent un fragment de colonne antique, sert de rouleau pour aplanir cette terre battue et fermer les fissures qui s'y produisent souvent pendant les grandes pluies de l'hiver.

30 mars. — La seconde journée s'annonce bien. L'air est rafraîchi par le violent orage de la veille; mais le soleil brille d'un vif éclat. Nous allons descendre dans les petites vallées qui, en se réunissant, formeront celle du Jourdain. Pendant deux heures, nous côtoyons la colline le long de laquelle est perché Racheya; roches éboulées, effritées, chemin dont le sol consiste uniquement en fragments de rochers concassés; de chaque côté de la route, des champs plantés de vignes ou de céréales. Enfin nous atteignons un wâdi que nous traversons; nous gagnons le flanc occidental de la vallée que nous n'allons plus quitter [1]; à partir de ce moment, le chemin est

[1] C'est le Wâdi et-Téïm.

plat et commode. Nous passons la journée à tourner autour de l'Hermon, que nous voyons parfaitement maintenant dominer de sa blancheur éclatante le massif noir de ses contreforts.

Le Jourdain! Non loin de sa source, qu'on ne voit point de la route, mais dont on sait l'emplacement par la carte, il roule déjà des eaux abondantes. Il arrose là une charmante vallée, remplie de jardins cultivés, de lauriers, d'arbres fruitiers; de petits canaux pratiqués sur le flanc des collines portent à ces vergers l'eau qui leur est si nécessaire. Nous faisons halte à un khan où la route se bifurque; à gauche, c'est le chemin que nous allons suivre pour monter à Hasbaya; à droite, la route gravit le haut rempart des montagnes dans la direction de Saïda. Que ce nom de khan ne vous fasse pas rêver de ces somptueux édifices dont il réveille l'idée! Il y a des khans de toutes sortes; il y en a de très-beaux, de très-grands dans les villes de la Syrie, à Damas, à Alep; mais je ne parle ici que de ceux qui sont semés le long des routes. La plupart consistent en une bâtisse rectangulaire de piteuse apparence, construite en terre séchée au soleil, c'est là que, pendant la nuit, les moucres, qui parcourent incessamment ces routes, logent, eux et leurs bêtes; aussi y a-t-il ordinairement, attenant à ce khan, un café, c'est-à-dire une misérable chambre où l'on trouve quelques narghilés, du café et de l'arack. Mais notre khan est un peu mieux bâti. Il est en moellons de la grosseur d'un pavé, très-régulièrement taillés et maçonnés; on voit que nous approchons d'un pays où la pierre n'est pas rare et où toutes les maisons sont construites avec cette matière plus solide que le torchis dont sont faites les demeures des villageois des plaines.

Après avoir fumé le narghilé traditionnel, assis ou plutôt accroupis sur ces petits tabourets de paille tressée qui sont le seul siége que l'on trouve dans les cafés arabes, nous remontons à cheval; nous traversons le Hasbâni sur un pont de pierre d'antique construction, et nous nous engageons dans la vallée de Hasbaya, en suivant un chemin qui n'est aucu-

nement tracé, puisque nous marchons sur le roc vif, mais qui est indiqué par deux murailles de pierres amoncelées, à droite et à gauche, de la hauteur d'environ 1 mètre. Derrière ces murs, des jardins verdoyants plantés surtout d'oliviers. A droite, de l'autre côté de la vallée, au haut d'une colline pierreuse, mais couverte de jardins, un *nâtour*, ناطور, veille jour et nuit; malgré la hauteur où il se trouve, sa voix nous parvient claire et sonore, bien que nous ne puissions saisir ses paroles.

Le détour du chemin nous montre brusquement Hasbaya. Il n'y a pas beaucoup de villes qui aient un aspect aussi pittoresque, et il n'y en a aucune dont la vue m'ait causé autant de plaisir. Sur le fond noirâtre de la montagne, que l'on croirait couverte de forêts, mais où, en réalité, il ne pousse que quelques oliviers entre les roches, la petite ville, construite en pierres blanches, tranche violemment. Le palais des émirs druses de l'ancienne famille de Chéhâb en occupe le centre; bien qu'il soit difficile d'y reconnaître son antique splendeur, ce n'est pas moins que tout le moyen âge qu'évoque ce petit château fort. Le beau temps! Alors les Druses étaient libres dans la montagne, ne reconnaissant d'autre autorité que celle de leurs chefs; on ne voyait pas sur la plate-forme le zaptié aux vêtements déguenillés, vivante image de l'état actuel de la Turquie : arrogance devant les faibles, lâcheté devant les forts, la plus profonde misère, la vénalité universelle, le *bartîl*, برطيل[1], tout-puissant, tels sont les vices de l'empire, et ce sont aussi ceux de ce modeste mais peu honnête employé. Dans ces salles où les Chéhâb tenaient leur cour, à ces fenêtres en ogive où ils paraissaient, coiffés de l'ancien turban de la montagne, aux éclatantes couleurs, on ne voit plus que le fez rouge et la redingote noire de l'éfendi ottoman. Autrefois petite capitale d'un petit souverain indépendant, Hasbaya n'est plus qu'un chef-lieu de canton dépendant de Damas, la résidence d'un caïmacam, d'un *medjlis idâré-i caza* « conseil

[1] Ce mot, synonyme de رشوة, mais plus usité, désigne le pot-de-vin que l'on donne à un personnage pour le corrompre.

cantonal, » d'un *medjlis da'âwi-i cuza* « tribunal de première instance » et d'un *medjlis bélédi* « conseil municipal. » Dans la nouvelle organisation centralisatrice de la Turquie, l'ancienne capitale des Chéhâb, déchue de son rang, n'est plus qu'une petite ville de dernier ordre perdue au fond de la province.

Nous logeâmes chez un certain individu nommé Mohammed-agha et-Tis'ini, التسعيني, qui tient là une espèce d'auberge, c'est-à-dire qu'il met à la disposition des étrangers, pour de l'argent (comme le père de ce bon M. Jourdain), une grande salle meublée uniquement de deux tapis et une écurie pour les chevaux. Mais ce qui rachetait en partie l'insuffisance du confortable, c'était la vue splendide dont nous jouissions. Étant arrivés d'assez bonne heure, nous pûmes à loisir, avant le coucher du soleil, contempler la ville dont nous étions les hôtes pour une nuit. Hasbaya, vue ainsi, a vraiment un aspect très-coquet : ses jolies maisons blanches, suspendues aux flancs de l'étroite vallée, se réunissent autour du sérail comme autour d'un centre; des jardins d'oliviers et de figuiers de Barbarie leur forment une ceinture sombre dont le contraste est du plus charmant effet. Cependant, sous cette verdure, la roche grisâtre affleure partout; cela ne laisse pas que d'ajouter une note triste et sauvage qui prête à l'harmonie du paysage un caractère de sévère grandeur. Au fond de la vallée, sur un des contreforts de la montagne, presque au-dessus de nos têtes, à une hauteur considérable, se détache une petite maison carrée : c'est le sanctuaire inviolable des Druses; c'est une de ces écoles où les *'oqqâls* vont puiser leur science mystérieuse. Sur les toits en terrasse des maisons, les habitants montrent leurs costumes variés; c'est aujourd'hui le Vendredi saint des catholiques, et, par conséquent, chômage général.

Bânias. — Le Houlé. Après une bonne nuit passée sous le toit hospitalier de Tis'ini, dont le nom singulier nous fournit une série de plaisanteries plus ou moins spirituelles [1], nous

[1] On sait que تسعين signifie en arabe quatre-vingt-dix. En outre,

reprenons notre chemin de la veille et nous descendons le pittoresque vallon de Hasbaya. Sur la haute colline que nous côtoyons, le *nâṭour*, toujours de garde, continue à psalmodier sa monotone mélopée. Nous cheminons tantôt parmi les pierres du torrent, tantôt au milieu des vignes et des plantations d'oliviers. Nous ne tardons pas à atteindre le Hasbâni, que nous traversons à gué; aussi près de sa source, le Jourdain n'a qu'un mince volume d'eau, comparable à celui du Litâni dans la Béqâ'. Un canal de dérivation amène en cet endroit l'eau nécessaire à la roue d'un moulin. Nous suivons la droite de la vallée, en côtoyant les hautes collines qui séparent le bassin du Hasbâni du bassin inférieur du Litâni et du district de Merdj-'ayoûn[1]. Sur la bordure de peupliers et de saules qui enserre les rives du fleuve, s'élèvent les brouillards du matin, sous forme de petits nuages compactes et immobiles. Voici à droite, suspendue au flanc de la montagne, la bourgade de Kaukeba, habitée par des Druses et des Maronites; nous distinguons parfaitement l'église de ces derniers. Il y a longtemps que nous n'étions passés aussi près d'un village; vous avez sans doute fait cette remarque que je n'ai guère eu l'occasion de citer les noms des villages : c'est parce que la route les évite avec soin. En Orient, les terres arables sont rares; partout où l'eau des rivières ne vient pas apporter à la plante l'arrosement nécessaire, la terre est stérile. Aussi ne peut-on guère cultiver que les vallées et quelquefois le lit

Damas, on appelle *Abou-Tis'în* (ou encore *Abou 'eurchên wurbâ'*, ابو قرشين وربع) la pièce d'argent de deux piastres, qui vaut, au taux du bazar, 2 piastres 1/4 = 90 paras.

[1] On a voulu identifier ce nom de *'ayoûn* avec le nom biblique עִיּוֹן (I, Rois, xv, 20) qui est mentionné à côté de Dân (Tell el-Qâdhi) et d'Abêl (Abil el-Qamḥ). Cette étymologie est loin d'être sans fondement. A vrai dire, le mot *'ayoûn* n'est actuellement, dans la bouche des indigènes, que la prononciation vulgaire de *'oyoûn*, عيون «sources»; mais à cause de l'absence insolite de l'article, il ne serait pas impossible que ce nom ne fût, comme cela est arrivé si fréquemment, qu'une réminiscence de l'antique appellation.

même des wâdis sur le flanc des montagnes; pour enlever le moins de terrain cultivable possible, pour éviter les fièvres malignes qu'amène toujours l'abondance de l'eau, on construit les villages sur les hauteurs et, par conséquent, ordinairement à l'écart des grandes routes ou plutôt des sentiers qui en tiennent lieu.

Une ruine antique s'élève dans la vallée; c'est une construction de forme carrée, aux murs bas, avec des restes de voûtes à l'intérieur; sans doute un poste romain qui gardait la route d'Héliopolis et de Chalcis à Panéas. Aujourd'hui un troupeau de chèvres anime seul l'intérieur de l'ancienne forteresse. Ne serait-ce pas le cas de rappeler, bien qu'ils soient très-connus, ces deux vers que Mohammed II récita en entrant dans le palais des Blaquernes, après la prise de Byzance :

پرده داری می کند در قصر قیصر عنکبوت
بومی نوبت می زند بر گنبد افراسیاب

L'araignée, tissant sa toile, est le seul chambellan qui reste dans le palais des Césars; le cri du hibou remplace le bruit des timbales qu'on battait autrefois sur la coupole d'Afrâsiâb.

Nous trouvons un pont dont les arches en ogive décèlent la construction arabe; nous franchissons encore une fois le Hasbâni, mais nous ne le reverrons plus de la journée. Nous traversons maintenant une série de plateaux, de petites vallées secondaires formées par les derniers contreforts de l'Hermon venant se fondre et mourir dans le grand Wâdi et-Teïm; nous passons à gué de nombreux ruisseaux au cours impétueux, qui descendent des gorges étroites et sombres du Djabal-Chéïkh. Un moment nous nous égarons; arrêtés à un carrefour, ne voyant personne pour nous renseigner, ni aucun indice qui nous portât à choisir une des deux routes plutôt que l'autre, nous nous décidons pour celle qui nous semblait se diriger vers l'est, et nous gravissons péniblement une colline escarpée. Arrivés au sommet, nous nous aperce-

vons que nous avons fait fausse route et que ce chemin mène droit à la montagne, peut-être même à Hasbaya, que nous avons quittée depuis quatre heures. Nous redescendons l'autre versant de la colline, en suivant le lit d'un torrent où l'on a cultivé la terre, en la retenant en forme de terrasses par des digues composées de grosses pierres et placées de distance en distance pour barrer la largeur du wâdi. Nous regagnons enfin le chemin que nous n'aurions pas dû quitter.

Sur notre gauche sortent en bouillonnant d'une gorge profonde les eaux qui proviennent de Neba^c Leddân, l'une des principales sources du Jourdain. La montagne a un aspect triste et sévère qui est dû à des taillis de chênes verts poussant sur les rochers grisâtres qui composent le massif du Djabal-Chéïkh. Par endroits, s'ouvrent des vallées étroites, des gorges formées de deux parois escarpées où coulent les torrents que produit la fonte des neiges sur le sommet de la montagne.

Le terrain s'abaisse insensiblement, et la vallée du Jourdain s'élargit. Les regards embrassent maintenant un vaste cirque de cinq lieues de diamètre; tout au fond, une bande argentée indique l'emplacement du lac de Houlé; un peu en avant, une seconde bande plus étroite décèle un des nombreux marécages qui inondent la plaine. A droite, la chaîne ininterrompue des montagnes de la Galilée, à gauche, celles qui séparent de la Palestine les plateaux de Qénétra, قنيطرة, semblent se rejoindre à l'horizon, en ne laissant qu'un étroit passage par où le Jourdain coule dans le lac de Génézareth. Devant nous, la plaine très-large, très-fertile et cependant inculte en grande partie, présente l'assemblage de couleurs le plus harmonieux qu'on puisse imaginer; de larges plaques bleues, roses, jaunes, violettes sont formées par des milliers de fleurs de tout genre qui poussent en quantités innombrables, par régions séparées, de sorte que chaque espèce croît par champs entiers. Nous laissons à notre gauche les ruines de Qal^cat Bustra. Nous sommes tout à fait en plaine,

et nous commençons à tourner dans la direction de l'est, en longeant la base des contreforts de l'Hermon. Au-dessus d'une petite chaîne de collines basses, l'on voit émerger, couronnant le sommet d'une montagne en forme de cône, les ruines imposantes de Qalᶜat es-Sbeïbé, l'ancien château des Croisés, la citadelle de Panéas.

Nous touchons au but de notre journée. L'entrée de la vallée de Bâniâs présente un aspect charmant, surtout pour des voyageurs qui viennent de cheminer six heures en plein soleil; des arbres touffus et ombreux donnent aux approches de la ville l'apparence d'Hyde-Park ou du Bois de Boulogne. Des rigoles d'irrigation, où coule une eau rapide, répandent partout la fertilité. Nous trouvons les traces d'une voie romaine encore en bon état; un pont jeté sur les eaux bouillonnantes du Nahr-Bâniâs, un quartier des murailles de la ville assez bien conservé, des tronçons de colonnes en granit, c'est tout ce qui reste à l'ancienne capitale du tétrarque Philippe de son antique splendeur; aujourd'hui ce n'est plus qu'un misérable village. Au-dessus des maisons, l'on voit des huttes de roseaux et de feuillage élevées sur quatre poteaux, à un mètre et demi au-dessus de la terrasse; ces huttes nous intriguèrent fort. Nous pensâmes d'abord que c'étaient des magnaneries; puis nous crûmes que les maisons étaient infestées d'hôtes si encombrants, que les véritables propriétaires étaient obligés de se réfugier sur le toit, ce qui n'était pas trop rassurant pour notre repos de la nuit. Enfin nous eûmes une explication satisfaisante : c'est uniquement pour pouvoir respirer un peu d'air frais pendant les nuits qui suivent les journées humides de l'été, que l'on a construit ces huttes. L'air empesté des marais du Houlé, et les fièvres paludéennes qui règnent ici périodiquement, donnent à la population une apparence hâve et chétive, un teint jaunâtre qui fait pitié.

On nous montre, creusées dans la paroi du rocher qui forme la base de la montagne, deux ou trois petites niches sculptées; une grotte assez haute, mais peu profonde, était

autrefois un sanctuaire révéré du dieu Pan, qui a donné son nom à la ville.

Le lendemain, nous nous mîmes en route à quatre heures du matin, bien avant le jour; un Druse du village, le long fusil sur l'épaule, la corne à poudre à la ceinture, devait nous guider dans les marécages de la plaine. Il serait en effet impossible de trouver son chemin dans ces terres basses entrecoupées de mille ruisseaux et où l'eau affleure de toutes parts sous un épais toit de roseaux. C'est un pays de chasse admirable, mais peu connu, à cause de son éloignement de tout centre habité; on y trouve des francolins, et cette circonstance est à noter, car ce gibier est rare en Syrie et ne se trouve qu'à certains endroits connus des chasseurs, tels que les environs de Lattaquié. Nous passâmes près d'une grande source dont l'eau sort de terre sous un figuier; le terrain d'alentour n'est qu'un petit étang tout à fait caché par les herbes des marécages. A droite, un tertre, qui émerge de la plaine et que surmonte une construction carrée, nous semble-t-il, parce que la distance ne nous permet pas de la bien distinguer, indique l'emplacement où l'on s'accorde à trouver les ruines de la Dan biblique : c'est Tell el-Qâdhi « la colline du Juge » (דָּן). Un vieux pont de pierres noirâtres, à trois arches, dont deux sont de construction arabe et dont la troisième est le seul reste d'un ancien pont romain, nous permet de franchir de nouveau le Hasbâni, dont les eaux, grossies de plusieurs affluents depuis le point où nous l'avons quitté la veille, roulent, dans un lit de roches polies, avec le fracas d'un torrent. Ce pont (Djisr-Ghadjar) n'est pas en dos d'âne, mais bien régulièrement plan; il est dépourvu de parapets, et les dalles usées par les siècles offrent un sol glissant qui n'est pas sans danger. Les rives escarpées, formées de roches blanchâtres, sont couvertes de lupins en fleurs, dont la note bleue jette un peu de gaîté sur un paysage assez maussade. Nous doublons une petite série de collines (Tell el-Hayyé « colline du serpent ») qui, comme un promontoire, s'avancent sur le sol plat du Houlé. Après avoir laissé derrière nous le petit

village de Khâlisa, qui s'élève solitaire au pied des montagnes de Hounin, nous atteignons enfin la grande route, la route impériale, *es-Soltâni!* N'allez pas croire cependant que vous allez trouver une route carrossable; mais celle-ci est la grande voie de communication qui joint la Béqâʿ à Safed; de là ce nom pompeux[1]. Sur les flancs dénudés des hautes collines qui font du Houlé comme le lit gigantesque d'un lac desséché, paissent d'innombrables troupeaux de bœufs et de chèvres; des buffles, plongés dans l'eau jusqu'à mi-corps, et qui y passent des journées entières sans bouger de leur place, sont disséminés dans les plaines; les villages des Bédouins agriculteurs sont les seules demeures que l'on distingue dans cet immense steppe. Le Bédouin ne peut vivre sous un toit fixe : aussi ces villages sont-ils composés d'une réunion de ces tentes noires de poil de chameau qui font une tache lugubre sur le sable blanc du désert, mais qui, dans la verdure du Houlé, perdent de leur aspect triste. Ces tentes, dressées sur des poteaux, conservent entre elles et le sol un espace d'environ un mètre, destiné à laisser circuler l'air librement; cet espace est fermé par des claies de roseau à larges mailles. Selon la saison, l'état des récoltes et des pâturages, ou chassés par la fièvre, les Bédouins du Houlé transportent leurs tentes de place en place dans ces marécages, en suivant autant que possible le pied des collines, puisque le fond de ce vaste bassin n'est qu'un énorme marais de cinq lieues de largeur. Les femmes bédouines, au profil assez pur, mais dont les traits sont fatigués hâtivement, le visage couvert de ces tatouages bleus qui sont de mode parmi

[1] En Syrie, toute voie qui met en communication deux villes de quelque importance, bien qu'elle ne diffère en rien des chemins qui desservent les villages, si ce n'est que le passage plus fréquent des mules et des bêtes de somme en a élargi l'aire, une telle route, dis-je, s'appelle *solṭâni*, route impériale. A Damas, la principale artère, qui va depuis le commencement du quartier chrétien jusqu'à Bâb-Charqî, et qui est suivant toute évidence une partie de l'ancienne *via recta*, se nomme également *es-Solṭâni*. Sur les plaques indicatrices posées en 1877, par les soins de la municipalité, ce nom est écrit en turc سلطانى جادەسى.

elles, vêtues d'une sorte de tunique en cotonnade bleue aux manches retroussées, vaquent aux soins du ménage ou vont à la source voisine puiser une eau plus pure que celle qui séjourne dans les bas-fonds.

Nous nous arrêtons pour déjeûner, après huit heures de marche sans repos, à l'ombre de quelques arbustes, au bord d'un ruisseau; nous sommes bientôt entourés d'un cercle de bergers arabes qui nous regardent curieusement.

Il est deux heures. En route! il faut encore du temps pour gagner Safed. La chaleur est torride. Nous traversons des champs de blé en herbe, qui nous rappellent des climats plus tempérés. Çà et là, nos Bédouins, vêtus de leurs larges tuniques de toile bleue, la face noircie par le soleil, les bras nus jusqu'au coude, poussent vigoureusement leur informe charrue que traînent pesamment deux bœufs. Après avoir cheminé ainsi quelque temps sur un vaste plateau, nous le quittons pour gravir la montagne par un chemin effroyable, qui serpente sur les flancs d'un haut piton détaché du massif de Safed. Le sentier, à peine tracé, côtoie d'effrayants précipices. Au bout de quelques minutes d'ascension, par une chaleur qui rend celle-ci encore plus pénible, nous jetons les yeux une dernière fois sur ces contrées que nous ne devons plus revoir: le Houlé et ses nombreux cours d'eau, au fond la vallée du Hasbâni, et le majestueux Hermon couvert de neige; spectacle que les Hébreux ont bien des fois contemplé! C'est là que finissaient leurs domaines; au delà, on entrait en plein pays syrien. Nous voici en effet sur le terrain classique de la Bible, et les souvenirs de l'Histoire sainte vont se dresser partout devant nous.

Safed. — Tibériade. Une pénible montée de plus de deux heures nous a enfin amenés au point culminant de la route. A la hauteur où nous sommes, notre regard embrasse une vaste étendue de pays; nous voyons le pli par où le Jourdain s'échappe de la plaine de Mérôm et va couler sous les arches du *Djisr benât Ya^cqoub;* au milieu des innombrables vallées qui

découpent cet immense plateau de couleur verdâtre, voici la route de Qénétra et de Damas; au-delà, nous distinguons les sommets chauves et brûlés des chaînes du Haurân et du Balqa. Le chemin tourne brusquement à droite, et, par une pente assez rapide, descend bientôt dans l'étroite vallée où s'élève Safed. La ville qui joua un rôle si important pendant les Croisades est bien déchue de son antique splendeur; on ne distingue plus de l'ancien château des Templiers que des ruines informes auxquelles on a arraché les pierres de revêtement pour construire les maisons de la ville; celle-ci est aujourd'hui bien peu considérable; simple chef-lieu de *caza*, dépendant du *sandjak* d'Acre, un petit nombre de maisons seul la compose. Elle est divisée en deux parties tout à fait distinctes : à l'est, la ville musulmane; à l'ouest, la ville juive, habitée par un grand nombre d'émigrants israélites d'Europe, et dont les maisons neuves en pierre blanche font plaisir à voir, du moins de loin, car nous n'eûmes pas le temps d'aller la visiter. Arrivés vers le coucher du soleil, nous y trouvâmes un vent frais qui, après les chaleurs que nous avions éprouvées dans la journée, nous fit goûter doublement son site agréable. Depuis jeudi, c'était fête pour les Israélites, la Pâque, qui dure huit jours. Aussi, dans les jardins, sous les bosquets d'oliviers, nous voyons plusieurs familles juives, en costumes de fête de couleurs voyantes, se livrer à la douce occupation du *far niente;* mais nous aurions tort de les en blâmer dans ce cas, puisque ce *grata quies* est d'obligation religieuse.

2 avril. — Nous redescendons, sans péripétie remarquable, la pente de la montagne que nous avions gravie hier, mais du côté opposé. Nous voyons petit à petit se dérouler la vaste nappe d'eau de Kinnerôth. A droite, les montagnes de la Galilée, à gauche celles du pays de Basan lui font une ceinture aux couleurs variées. La singulière transparence de l'air, la lumière abondante qui éclaire les moindres recoins, font un tableau charmant de ce pays désolé. En effet, sur cette

mer de Génézareth, dont les bords, au temps de l'Évangile, étaient couverts de florissantes cités, on ne trouve plus que deux ou trois misérables villages; et si ce n'était la ville de Tibériade, qui sous sa forme actuelle ne remonte qu'aux Croisades, on pourrait dire que les bords du lac sont totalement déserts.

Nous laissons à gauche Tell-Houm, où l'on prétend reconnaître l'emplacement de Capharnaüm; nous passons près de la source ʿAïn el-Modawwara « la source ronde », ainsi appelée parce qu'on a construit tout autour un vaste bassin de pierre élevé au-dessus du sol, et constamment rempli par l'eau qui sourd; c'est très-original et d'une rencontre inattendue dans ce pays où les monuments sont rares. Inutile de dire que celui-ci remonte au temps des Romains. Quelques moulins que la nécessité force à toujours bien entretenir, et qui, par conséquent, sont à peu près les seules constructions dont on ait soin et presque les seules usines en activité, utilisent la force motrice des cours d'eau qui descendent des montagnes de la Galilée.

On passe bientôt après devant Medjel, l'antique Magdala « la forteresse », la ville de Marie la Pécheresse; hélas ! c'est le tableau le plus horrible que nous ayons encore vu sur notre chemin. Figurez-vous un amas de misérables huttes en terre noire séchée au soleil, peu élevées au-dessus du sol, couvertes de toits en branchages et surmontées des petites cabanes de feuillage que nous avions déjà remarquées à Bâniâs; imaginez une population famélique d'hommes et de femmes vêtus du sarrau bleu des Bédouins, d'enfants déguenillés et à demi nus, courant au-devant de notre petite caravane, en tenant des œufs à la main, et criant: *Bakhchich ! bakhchich !* cri qui a le don d'exaspérer le voyageur européen; vous aurez une idée de ce misérable village et du spectacle que nous eûmes devant les yeux.

Un lit de galets polis par le frottement des eaux; un toit de lauriers-roses dont les feuilles espacées ne nous garantissaient nullement de l'ardeur du soleil; à nos pieds, les eaux

tièdes du lac dont aucune brise ne ridait la surface; au delà de ce dernier, les montagnes bleuâtres de l'orient : tel est l'endroit où nous fîmes une légère collation avant d'entrer à Tibériade. Un promontoire nous cachait cette ville, mais quelques minutes après, nous l'avions franchi, et nous arrivions bientôt sous les murs de l'antique cité. De l'enceinte, sans doute bien des fois démantelée, il ne reste qu'un mur d'une élévation médiocre, en pierres noires de la plus triste apparence. Les ruines du château fort qui s'élève vers le nord, au-dessus de la ville, sont en assez bon état de conservation; mais il ne reste que quelques murs, quelques fenêtres en ogive; tout cela semble triste; jamais je n'ai vu de ruines aussi lugubres: quelle différence avec la vieille citadelle de Damas, encore si pimpante et si souriante, sans doute parce que ses pierres blanches lui donnent un air de gaieté qui fait plaisir!

Un espace assez vaste, compris entre la porte de Nazareth et les maisons de la ville, fait assez voir ce qu'était cette petite ville au temps de sa splendeur, sous les Croisades, et ce qu'elle est maintenant. Une immigration considérable d'Achkenazim (Juifs polonais) lui donne cependant une certaine activité. Sans le surcroît de population que la piété des Israélites amène sur leur sol natal, Tibériade ne serait plus aujourd'hui qu'un misérable village, comme Magdala, peut-être!

Le type du *Chiknâzé,* شكنازة[1], est des plus curieux. Familier sans doute aux voyageurs qui ont parcouru les plaines de la Pologne et de la Grande-Russie, il présente, sous le ciel enflammé de l'Orient, sa lumière abondante, ses tons chauds et colorés, un contraste si frappant avec les indigènes, qu'au premier abord il nous paraît ridicule. Revêtus d'un *'ombâz,* قمباز, arabe aux couleurs vives, d'un paletot, جبّة, agrémenté de fourrures, ces émigrés portent pour coiffure, les jours de fête (le temps de la *Pésakh* n'est pas encore écoulé), un haut

[1] Ou plutôt de l'*Aschkenâzi* (אשכנזי), comme on appelle, en Orient, les juifs originaires de l'Allemagne ou de la Pologne.

bonnet de velours noir, entouré, au lieu de la mousseline du turban, d'une fourrure aux poils démesurément longs, qui en fait le tour et donne à ce chapeau l'aspect d'une épaisse galette à la vaste envergure. Ajoutez à ces détails le type traditionnel, encadré de deux boucles de cheveux frisées, tombant au-dessous de l'oreille, et vous comprendrez que ce costume disparate, quand il frappe les yeux pour la première fois, surprenne et étonne, surtout au milieu d'un paysage d'Orient.

Nous fûmes un instant assez embarrassés pour nous loger. C'était le lundi de Pâques, et les Pères franciscains du couvent latin étaient allés faire leurs dévotions à Nazareth, de sorte que leur hospitalité, sur laquelle nous comptions, nous faisait absolument défaut. Heureusement nous n'eûmes pas de peine à trouver une sorte d'auberge tenue par des Juifs, mais où l'on ne fournit que le gîte. La grande salle où l'on nous conduisit est passablement confortable et très-fraîche, ce qui nous fit bien du plaisir, après avoir eu si chaud sur les bords du lac. Cette salle, dont le plafond est formé par des voûtes en ogive solidement construites, et dont les arcs reposent sur des colonnes qui semblent aux trois quarts engagées dans le sol, nous fit songer à un monument du moyen âge. Il est fort possible qu'il y ait eu là une église du temps des Croisés; mais je n'ai pu rien savoir à ce sujet.

Je ne parlerai pas des bains, dont on a fait cent fois la description; je ne parlerai pas non plus des souvenirs qui se rattachent au lac de Génézareth; mais je tiens à faire cette remarque que le paysage des environs de Tibériade ne parle pas à la pensée, et que la Judée que notre imagination a créée est bien autrement saisissante que le pays tel qu'il est aujourd'hui. On me dit que c'est sur cette montagne que Jésus a prononcé le sermon des Béatitudes; que m'importe, si je ne puis m'y retracer la scène[1]? Je tiens cependant à rappeler que c'est ici[2] que Salâḥ ed-Dîn, en faisant captif Guy de

[1] On sait en outre que la tradition qui place à Karn-Ḥattin le lieu de cette scène est relativement moderne et ne remonte guère qu'au moyen âge.

[2] Ou plus exactement à Ḥattin, village à 6 kilomètres à l'ouest.

Lusignan, porta le dernier coup à la domination des Croisés en Palestine.

Djenîn. — Naplouse. La lune éclairait la campagne lorsque nous montâmes à cheval, le lendemain, à trois heures du matin. Nous sortîmes de la ville par la porte de Jaffa, toujours ouverte, les battants n'en existant plus, et nous commençâmes à gravir un chemin en pente douce qui nous mena sur le haut d'un plateau où nous perdîmes de vue le lac de Tibériade. Pour la première fois depuis notre départ de Damas, nous cheminions dans un pays plat; il devait en être ainsi jusqu'au soir. Nous laissâmes à peu de distance le village de Loubiyé, et nous quittâmes la route de Nazareth, où nous ne devions pas nous rendre. Nous voici dans une plaine célèbre : c'est là que Bonaparte et Kléber détruisirent l'armée turque qui venait au secours de Saint-Jean-d'Acre. Le Tabor s'élève du milieu de la plaine; il est isolé de toutes parts, et son immense masse apparaît encore plus majestueuse; sur le sommet, nous distinguons parfaitement le couvent de la Transfiguration qui le couronne; ses flancs sont couverts d'arbustes verdoyants. Cette immense plaine qui s'étend à ses pieds est absolument inculte; cependant que de troupeaux trouveraient là leur pâture, en attendant le défrichement! Les herbes touffues, les fourrés, les bords de la petite rivière qui y coule, sont habités par du gibier à plume de toute espèce; quelques-unes de ces innocentes bêtes tombent sous nos coups.

Vers deux heures de l'après-midi, nous commençons à apercevoir le massif des montagnes de la Samarie; nous entrons dans la plaine d'Esdraëlon, tout à l'heure nous distinguerons à l'horizon la masse imposante du Carmel. Derrière nous, nous laissons le massif des monts de Nazareth, dominés par le Petit Hermon, au sommet duquel le soleil fait briller d'un vif éclat les murs blanchis d'un santon. Cette scène muette, ce silence absolu, cet espace désert quoique couvert d'une abondante végétation, tout cela donne au spectacle que

nous contemplons une grandeur à laquelle viennent ajouter les souvenirs de nos études bibliques, réveillés tout à coup par la majesté de ce paysage. Voilà bien ces *hauts-lieux*, בָּמוֹת, où venaient prier les peuples chananéens, où les Hébreux eux-mêmes, malgré la défense de leurs prophètes, se laissaient souvent entraîner. A ces époques lointaines et barbares, ce furent là les temples où l'on adora Iawéh, Kamôch, Astoreth, les dieux particuliers des tribus, tandis que là-bas, sur la côte de Syrie, les riches marchands des belles cités phéniciennes allaient se prosterner dans les temples d'Echmoun et de Baal.

Mais on ne peut se plonger longtemps dans ses souvenirs, car tout vous rappelle à la réalité et au temps présent. Voici justement une troupe d'une vingtaine de cavaliers aux costumes pittoresques, bien qu'un peu déguenillés; il y a quelques années, on aurait pu la prendre pour l'escorte de quelque émir de la montagne; mais en ce temps de centralisation à outrance, nous ne nous étonnons plus de reconnaître des *zaptiés* en expédition. On se laisse entraîner par l'imagination aux époques lointaines d'Hiram et d'Echmounazar, tandis que le fez et la capote bleue doublée de rouge du *zâbeṭ* (officier) nous font souvenir que ce pays est entre les mains d'une dynastie que les Arabes ont continué, malgré son nom officiel, de désigner sous l'appellation d'*Atrâk* (et non sans une pointe de mépris), comme au temps où les hordes émigrées du Turkestan pillaient l'empire des khalifes, avec l'assentiment de ceux-ci.

Nous faisons halte auprès d'une source où il n'y a de remarquable que quelques sarcophages brisés, quelques rocs arrondis et polis entre lesquels coule un peu, bien peu d'eau.

Au pied même du groupe des monts de la Samarie, au fond d'une vallée d'aspect assez riant, s'étend la petite bourgade de Djénîn, chef-lieu d'un nahiyé [1] dépendant du sandjak

[1] Dans la terminologie de l'administration turque, ce terme désigne un groupe cantonal qui n'est pas assez considérable pour former un *caza* sé-

d'Akka. Une petite mosquée blanche, de construction turque, avec dôme et minaret, est le point le plus saillant que l'on distingue dès l'abord. Quelques jardins, clos d'épaisses murailles de figuiers de Barbarie, l'entourent. Les maisons sont assez bien bâties; les habitants ne sont point des paysans, mais ils ont l'aspect et le vêtement des bourgeois des villes. Ils sont tous musulmans, et ont, en outre, la réputation d'être très-fanatiques; je serais fort porté à le croire, bien que, dans nos relations avec eux, nous n'ayons eu d'autres tribulations à supporter que les ennuis qui tiennent à notre manière de voyager sans tentes. Cependant, une certaine partie des maisons sont habitées par des familles de fellahs dont les uns portent le costume des Bédouins, et les autres des vêtements semblables à ceux des Égyptiens; on sent parfaitement que nous avons quitté la Syrie et que nous nous rapprochons de pays plus chauds. Un grand nombre de femmes fellahs portent le *borqo*ᶜ des bords du Nil; les hommes ont sur la tête l'épais *tarbouch* évasé par en haut, orné d'un énorme gland de laine bleue, et portent une *keffié*[1] aux couleurs éclatantes roulée autour du fez en guise de mousseline. On parle un dialecte qui se rapproche de celui des Bédouins du désert de Syrie : *Tchêf tchêfak*, كيف كيفك « comment te portes-tu? » *Biddi djennès oubegib tchérâsi*, بودّى اكنّس واجى بكراسى « je vais balayer et apporter des chaises. » (L'arabe que j'écris ici est détestable, c'est du pur patois; mais c'est pour que l'on puisse reconnaître les mots, assez défigurés dans la bouche des natifs de Djénîn.)

Nous logeâmes dans une maison dont une partie était occupée par des paysannes ressemblant tout à fait à des Bédouines. Leurs maris avaient été enrôlés comme *rédifs*, et étaient allés à la guerre, les laissant seules avec leurs petits enfants. Nous eûmes à entendre leurs doléances, et nous

paré, mais qui ne peut non plus, à cause de sa position géographique, être rattaché à l'un des *cazas* voisins.

[1] Prononciation usitée en Syrie du mot كوفية, sur lequel je n'ai pas besoin de m'étendre.

vîmes que le gouvernement turc n'était pas trop aimé de ces côtés-là. Un *zaptié*, qui avait remarqué l'entrée de notre petite caravane dans le bourg, vint nous offrir ses services, ou plutôt nous les imposa en allant se planter à la porte de la maison, pour faire la police de la rue et écarter les curieux qui nous gênaient dans le débarquement des bagages. Un faible bakhchich rémunéra suffisamment ses peines, et il s'en alla satisfait. Nous l'avions surnommé le *cawas*, puisqu'il remplissait volontairement à notre égard les modestes et utiles fonctions de ces employés obligés des consulats en Orient. Cet individu gardait précieusement, dans un nœud fait au coin de son mouchoir, je ne sais quelle médaille de cuivre qui, comme toute vieillerie, était pour les gens du pays une *antica*, c'est-à-dire quelque chose qui a de la valeur pour les Européens et qu'ils achètent très-cher. Aussi fut-il très-étonné et presque offusqué quand je lui dis en riant que cela ne valait rien. *Ma bisouâche*, répétait-il d'un air peu convaincu; enfin il accepta avec résignation la décision d'un antiquaire qu'il devait juger très-fort.

4 avril. — De bon matin nous étions à cheval. L'étape qui nous restait à franchir jusqu'à Naplouse étant peu considérable, nous comptions arriver à notre but vers midi. En quittant Djénîn, nous suivîmes une vallée à pente insensible, ou plutôt un wadi desséché, car il n'y coulait point d'eau, et pourtant cette dépression de terrain présentait un aspect verdoyant dû aux arbustes qui couvraient ses deux rives. Nous débouchâmes ensuite dans une plaine que les pluies d'hiver avaient transformée en un marais qui commençait déjà à se dessécher et qu'on défrichait. Le costume des paysans est remarquable. Leur longue tunique de toile blanche, relevée par devant, leurs longues manches et leur tarbouch serré d'un étroit turban, les faisaient exactement ressembler à ces sculptures de Ninive qui représentent des scènes de la vie champêtre. Ce vêtement blanc, quelquefois recouvert d'une courte chemise bleue, faisait ressortir leur teint noirci; le

soleil est ici déjà moins clément que dans la Syrie centrale, et l'air plus sec hâle davantage les visages. Le gros village de Djebaʿa, s'élevant au-dessus de la plaine, semble de loin une petite ville. Les maisons sont carrées, bâties en pierre et recouvertes d'un dôme rond.

Un jardin, entouré d'un mur de pierres non taillées et posées sans ciment, nous offre, pour le déjeûner, l'ombre de ses oliviers touffus. Sur les collines, derrière nous, le chant de la perdrix nous révèle la présence d'un gibier paisible que le bruit des coups de fusil ne vient pas effrayer. A droite, nous avons laissé le chemin qui conduit aux ruines de Samarie (Sébastiyé); comme nos moucres ne connaissent pas les chemins qui y conduisent, nous craindrions de nous égarer en voulant y aller. Dans ces pays où l'on chemine toute une journée sans rencontrer un seul village, on ne peut se diriger sans guide; les rares paysans que l'on trouve dans les champs ne savent vous indiquer la route que par cette expression laconique : *doughri* « tout droit [1] »; et si l'on trouve un carrefour, si la voie se bifurque? Je dois ajouter qu'une certaine impatience d'arriver à Jérusalem nous gagne; il y a sept jours que nous cheminons, et la route n'est pas assez intéressante pour que nous ne songions pas à notre but qui semble s'éloigner de plus en plus.

Vers midi, nous remontons à cheval. Pendant une heure et demie, nous marchons lentement dans des gorges de montagnes absolument désertes; les chemins sont redevenus mauvais, le roc broyé cède sous les pas de nos montures. Une dernière côte à gravir, et nous voyons se développer sous nos yeux la verdoyante vallée de Naplouse. Le caractère en est toujours un peu triste, comme tous les paysages d'Orient, parce que le roc affleure partout sous la couverture sombre des oliviers; les parois des montagnes, aux teintes rougeâtres par endroits, sont creusées de nombreuses grottes, anciens sépulcres de Sichem. Au fond, une route construite d'après

[1] C'est le turc طوغرى, *doghrou.*

les principes des ingénieurs des ponts et chaussées nous indique l'amorce d'un chemin qui doit relier Jaffa à Naplouse, mais qui malheureusement s'arrête à quelques kilomètres de cette dernière ville. C'est presque avec bonheur que nous retrouvons les poteaux du télégraphe électrique; nous n'en avions pas vu depuis notre départ de Damas. Entre les deux hauts sommets de l'Ebal et du Garizim s'étend la blanche ville de Naplouse, dont les maisons bâties en pierre s'étagent sur les deux versants. Nous faisons notre entrée par une des portes de l'ouest, qui nous donne accès dans une rue étroite, encaissée entre deux rangées de hautes et massives maisons, et presque entièrement privée de lumière par de sombres arcades qui la traversent. Naplouse, comme le vieux Beyrouth, a conservé l'ancien aspect des villes orientales; telle elle était au moyen âge, telle elle est encore aujourd'hui. Naplouse nous fit une impression particulière que nous ne trouvâmes dans aucune autre ville de Syrie; ces hautes maisons, solides comme des forteresses, ces toits en terrasse entourés d'une balustrade de tuiles cylindriques découpées à jour, ces ruelles sombres et sans lumière nous firent voir pour la première fois l'Orient du temps jadis. Ce n'est point Damas, dont les bazars couverts en bois laissent passer pleinement la lumière, et où aucun coin ne reste dans l'ombre; encore moins Beyrouth, à moitié européenne, qui peuvent fournir au voyageur l'exemple d'une ville où il semble que les Croisés et Salâh ed-Dîn viennent de passer hier.

La ville est très-propre; un pavé excellent, quoi qu'en disent les Guides, est soigneusement entretenu par une municipalité intelligente; c'est là un exemple unique en Syrie et peut-être même en Turquie, et cela dans une ville à bon droit renommée pour le fanatisme de ses habitants, et pure de toute teinture européenne. La maison où nous descendîmes, massive et construite en pierres de taille de petit appareil, formait trois étages en retrait les uns sur les autres; on y accédait par de lourds escaliers de granit. Les fenêtres en ogive, les hautes murailles sans ornements extérieurs, enfin la ba-

lustrade en tuiles cylindriques lui donnaient, ainsi qu'à toutes les maisons de la ville, un faux air de château fort.

5 avril. — A quatre heures et demie, boute-selle. Vue ainsi avant le lever de l'aurore, la ville présente un aspect original et fantastique. Nous la traversons dans toute sa longueur, de l'ouest à l'est. Une massive et monumentale porte nous barre le chemin : c'est celle du *soûq*, du bazar, complément indispensable de toute ville d'Orient. Ce bazar n'a pas son pareil en Syrie, du moins quant à l'architecture, car les boutiques, à cette heure matinale, étaient encore hermétiquement closes. Les deux portes placées aux extrémités, avec leur voûte en ogive et leurs arceaux artistement découpés, donnent un air monumental à ce marché public. Quand les *hâris* eurent ouvert, puis refermé sur nous ces portes massives, nous passâmes devant la grande mosquée, qui n'est autre qu'une ancienne église de Saint-Jean, bâtie au temps des Croisades, et dont le portail en ogive s'élève majestueusement au coin de la grand'rue. Encore quelques pas, et nous sortons dans la campagne, toute imprégnée de la rosée du matin. Les citadins se rendent à la prière de l'aurore et glissent silencieusement dans les ruelles encore obscures. Le jour se lève.

Râmallah. — *Jérusalem.* En sortant de la ville, nous trouvons une caserne qui semble abandonnée et déserte; aucune sentinelle n'en garde les approches. Peut-être la garnison est-elle partie pour les montagnes du Kara-dâgh (Tcherna-gora, Monte-Negro) et de l'Herzégovine. Un amas de ruines ou plutôt de décombres nous indique l'emplacement du puits de Jacob.

Le soleil, qui s'est levé tout d'un coup derrière la chaîne de collines qui nous sépare de la vallée du Jourdain, éclaire sur le Garizim, à notre droite, le mystérieux sanctuaire des Samaritains. Vu la distance, celui-ci nous paraît un simple bâtiment carré, surmonté d'un toit en pente et percé d'une unique

fenêtre. Les tons chauds et rutilants du soleil levant prêtent à cette simple bâtisse un air de poésie qu'elle doit à la nature et non à l'art qui en a dirigé la construction. Rien n'empêche l'imagination de se reporter à ces temps où les tribus de la Samarie, en butte à la haine des sectes juives orthodoxes, venaient sur le Garizim lire dans leurs caractères archaïques les pages de la Tôra. Le paysage n'a point changé, les contreforts de la montagne cachent les minarets qui nous annoncent qu'une autre croyance règne dans les murs de Sichem; deux ou trois villages que nous distinguons, suspendus aux flancs des collines, étaient sans doute ainsi dans les temps bibliques; rien ne vient nous rappeler que nous vivons sous l'égide protectrice d'Abd-ul-Hamid, sultan des Ottomans, plutôt que sous Hérode, tétrarque de Judée, ou Pontius Pilatus, gouverneur romain.

Les ruines d'un khan abandonné (Khan Lebbân), construit peut-être sur l'emplacement d'un poste romain, au-dessus d'une source, nous offrent un local agreste où nous déjeûnons : événement périodique et maussade, mais l'un des plus importants pour des voyageurs! Les murs épais, enveloppés de plantes parasites au feuillage touffu, d'un petit bâtiment, ou pour mieux dire d'une *cella* qui semble avoir été une mosquée attenant au khan (nous nous étions installés dans une sorte de niche qui avait tout l'air d'un miḥrâb), nous abritent contre les rayons d'un soleil ardent[1].

Ensuite nous marchons pendant environ deux heures sur la crête d'un plateau; l'horizon n'est borné que par de faibles renflements de terrain, mais à quelques kilomètres de distance il cède et s'enfonce brusquement. Il semble que, sous ces larges horizons, on respire plus aisément que dans le fond des étroites vallées que nous avons traversées, et cependant

[1] Ce khan existait encore en 1697, au rapport du voyageur Henri Maundrell : «We arrived at Khan-Leban, and *lodged there*. Khan-Leban stands on the east side of a delicious vale, having a village of the same name standing opposite to it on the other side of the vale.» (*A journey from Aleppo to Jerusalem*, dans l'éd. de Wright, *Early travels in Palestine*, p. 436.)

nous aurions bien besoin d'ombre. La chaleur est étouffante et nous marchons en plein soleil. Deux villages sont les seuls endroits habités que nous rencontrions. Un ravin par où descend la route nous amène à la source des Voleurs (ʿAïn-el-Harâmiyé), dans le site le plus sauvage qui se puisse imaginer. D'une haute et lisse muraille de granit découle goutte à goutte l'eau fraîche d'une source; un bassin carré, creusé dans le roc, recueille précieusement ce bienfait de la nature, c'est le cas de le dire dans cette effrayante solitude. Le manque d'eau dans cette vallée n'empêche cependant pas des arbres verts de croître entre les rochers.

Notre pérégrination continua tranquillement jusqu'au soir. Aux environs du village de Biréh, la campagne change complètement d'aspect. Aux anfractuosités, aux lignes dures des rochers accumulés, succèdent les mamelons arrondis, les teintes blanchâtres du gypse et de la craie. Toute la Judée ne nous apparaît plus que comme un gigantesque plateau, que nous prendrions pour une plaine si la topographie ne nous avait enseigné qu'à peu de distance à l'est ou à l'ouest le terrain baisse brusquement de plusieurs centaines de pieds pour descendre dans la plaine de Sâron ou dans la vallée du Jourdain. Une antique citerne, aujourd'hui vide et à moitié ruinée, présente une ouverture béante à hauteur d'homme; nous y déchargeons nos *revolvers*, et le bruit, répercuté par les parois sonores, ressemble à celui d'un coup de canon. Nous arrivons à El-Bîréh; mais ce misérable hameau, où les Guides annoncent une sorte d'auberge, ne nous fournit même pas un gîte convenable pour la nuit, et Dieu sait si nous sommes difficiles! L'espèce d'auberge précitée est un de ces khans où les moucres passent la nuit, et qui ont ce triste privilége de n'être jamais dépourvus d'habitants. Quant aux maisons du hameau, elles ont un extérieur encourageant; elles sont bien bâties en pierres et couvertes d'un dôme aplati; mais à l'intérieur l'humidité verdit les murs. Il nous faut donc bon gré mal gré nous remettre en marche et gagner, à une demi-heure de là, le bourg de Râmallah. Une maison, que dis-je, une forte-

resse, une espèce de tour carrée éclairée par une fenêtre en ogive, à laquelle on parvient par un haut escalier de pierre d'une vingtaine de marches (véritable casse-cou), nous reçut pendant la nuit. Dans la Palestine, où la pierre abonde, où même le sol n'est qu'un amas de pierres concassées, les villages ont un tout autre aspect que ceux de la Syrie centrale et en particulier que ceux des environs de Damas; l'apparence en est moins misérable; une construction en pierre sent moins la pauvreté que des murs de boue. La pureté de l'air de Râmallah en fait une sorte de campagne, de lieu de villégiature, pour les habitants de Jérusalem; aussi de nombreuses maisons s'y élèvent-elles tous les jours. Voir travailler des maçons à édifier des constructions neuves est un spectacle qui nous enchanta, sans doute parce qu'il nous rappelait l'Europe et que nous en étions déshabitués. Un couvent latin, un couvent grec, un établissement protestant se trouvent en dehors du village. A dix kilomètres devant nous, une longue ligne blanche, couronnant la crête d'un mamelon, sans s'élever sensiblement au-dessus du niveau du plateau où nous sommes, est éclairée par les derniers rayons du soleil couchant: nous saluons la cité sainte, *Hierosolyma*.

6 avril. — Le costume des habitants de Râmallah, assez uniforme, est composé d'un épais *ʿabâï* en poil de chèvre, jeté sur les épaules, les coins formant les manches et pendant en dehors; l'épais tarbouch évasé à sa partie supérieure, et laissant tomber un épais flot de soie bleue, est cerclé autour du front par une keffié de soie aux couleurs éclatantes, jaune d'or et brun; les longues franges que l'on tresse aux deux bords opposés pendent sur les épaules. Le costume des femmes, pour la plupart en toile bleue, n'a d'autre particularité remarquable que la disgracieuse coiffure qu'elles sont dans l'usage de porter. Figurez-vous une sorte de saucisse épaisse descendant du haut de la tête jusqu'au-dessous des tempes; cette saucisse est composée de pièces de monnaie de grand module empilées à plat les unes sur les autres; ces pièces sont

en général des *bechliks*, et bien que cette monnaie de cuivre saucé d'argent n'ait qu'une faible valeur (5 piastres $\frac{1}{2}$ = 1 fr. 10 cent.) d'ailleurs tout à fait nominale, cette coiffure ne laisse pas de représenter une somme assez considérable pour de pauvres paysans. C'est au suprême degré gênant, disgracieux et ridicule.

La courte distance qui sépare Râmallah de Jérusalem est d'une morne tristesse. Les jardins ne sont que des amas de cailloux entre lesquels poussent de maigres arbres, ou des vignes rampant sur le sol, suivant l'usage de l'Orient. Dans chaque enclos se trouve une tour ronde de deux mètres de hauteur, toujours en pierres (il n'y a qu'à en ramasser pour bâtir), qui sert, soit d'abri au cultivateur, soit de retraite au gardien. Des paysannes de tout âge, le teint hâlé et d'une laideur peu commune, se hâtent vers la ville, portant les provisions qu'elles vont vendre au marché.

Les approches de Jérusalem, du côté du nord, n'ont pas l'aspect triste de la campagne que je viens de décrire. Pendant plus d'un kilomètre, on chemine entre des jardins où il pousse assez d'herbe pour cacher la nudité du sol; des oliviers touffus projettent une ombre qui suffit à tempérer l'ardeur du soleil. Le chemin, en descendant brusquement, nous laisse voir les créneaux de la porte de Damas... Nous sommes arrivés.

VII.

EXCURSIONS AUTOUR DE JÉRUSALEM. — JÉRICHO. — MÂR-SABA.

Quand on veut visiter le Jourdain et les bords de la mer Morte, il faut avant tout, disent les Guides, s'aboucher avec un chef de Bédouins qui, maître de tous les passages, accorde la permission de les franchir, moyennant quelques *talaris*, à tous les Européens qui consentent à s'entendre avec lui; il leur donne alors comme sauvegarde un de ses hommes, chargé de les protéger contre les attaques de sa tribu. Je commence par déclarer qu'il serait difficile de trouver dans

le monde entier une mystification, un *humbug* de cette force. Ce prétendu chef de Bédouins, qui réside à Jérusalem, et que l'on trouve facilement dans les hôtels où il attend les voyageurs, a bien, en effet, la mine d'un bandit; mais ses habits, qui n'ont rien du Bédouin, montrent assez que leur propriétaire vit dans l'aisance. Sa bourse est, en effet, amplement alimentée par les sommes qu'il extorque sans raison des étrangers. Sa tribu, loin de loger sous la tente, est composée d'individus qui habitent la bourgade d'Abou-Dîs, située tout près de Béthanie, et le dernier village avant d'entrer dans le désert de Judée. Ces hommes sont donc des Bédouins de mascarade; mais il leur suffit de monter sur une rosse, de se passer un fusil à pierre en bandoulière et de chanter d'une voix rauque : *Yâ ʿaïni* [1], ou quelque pont-neuf de ce genre, pour que les touristes étrangers enthousiasmés s'écrient, pleins de conviction : « C'est vraiment un habitant du désert! » Ces soi-disant cavaliers des sables ne sont pas capables de se tenir en équilibre sur la selle, même avec des étriers, ainsi que nous le vîmes dans une tentative de fantasia qu'ils voulurent faire en notre honneur. Certainement Antar, surnommé Abou'l-Fawâris, n'était pas de la tribu d'Abou-Dîs.

Nous sortîmes de la ville par Bâb-Sitti-Maryam, où nous attendaient nos chevaux; puis nous côtoyâmes la haute colline dite mont des Oliviers, et nous passâmes entre ce dernier et le mont du Scandale. Les Hébreux, qui ont donné ce nom à la montagne où Salomon aimait à jouir de la vue de sa capitale, et surtout de celle de son harem, étaient apparemment du même avis que les Américains d'aujourd'hui, qui trouvent que les Mormons présentent un autre scandale et veulent faire l'office des prophètes israélites. Voici dans un ravin, à droite, Béthanie (El-ʿÂzariyé, nom qui rappelle la résurrection de Lazare), à gauche Kefr et-Tour, deux villages qui se distinguent à peine des rochers qui les entourent; puis Abou-Dîs, sur une hauteur. La route commence à des-

[1] Refrain d'une chanson populaire arabe.

cendre, et il va en être ainsi pendant six heures de suite; il faut bien gagner le fond de cette gigantesque dépression où se jettent les eaux du Jourdain. Avec Abou-Dîs, nous disons adieu au dernier vestige d'une civilisation quelconque; nous entrons dans le vaste désert de Judée où prêchait saint Jean (d'où l'expression prêcher dans le désert); pas une goutte d'eau, pas un brin d'herbe; c'est à grand'peine qu'il pousse quelques-unes de ces touffes épineuses que paissent les chameaux. La couleur uniformément blanche de cet amas de collines, de monticules, de mamelons, qui se pressent, s'entrechoquent, s'écrasent mutuellement, fatigue et blesse la vue. La source de ʿAïn el-Hôdh est la dernière eau vive que l'on rencontre; à mi-chemin de Jéricho, une antique citerne, à côté de laquelle on distingue les ruines d'un khan, permet aux caravanes altérées de reprendre quelques forces. Le soleil est brûlant, l'air très-sec; la craie effritée produit une poussière impalpable qui irrite les muqueuses; tout se combine pour produire la soif la plus ardente dans une contrée où il est impossible de l'étancher.

C'est en approchant de la ville dont Josué fit tomber les murailles que le paysage devient de plus en plus désolé. De profonds et étroits précipices s'ouvrent presque sous nos pas, le long de la route. Au fond de ces gouffres, ni eau, ni verdure; c'est ce qui en rend l'aspect vraiment terrifiant.

La vallée du Jourdain s'ouvre enfin devant nous. Elle est aussi triste, aussi désolée que le pays que nous venons de traverser. Seulement une mince bande verte, que nous avons de la peine à distinguer et que nous voyons surtout parce que nous savons qu'elle est là, nous indique les rives du Jourdain, que certains voyageurs se sont plu à représenter comme couvertes d'une sorte de forêt... A gauche un bouquet d'arbrisseaux marque l'endroit où sourd ʿAïn es-Soltân, le peu d'eau vive qui permet aux habitants d'Er-Riḥâ de ne pas mourir de soif. Nous suivons le lit d'un wâdi en ce moment à sec, et nous passons sous les arches en ogive d'un petit aqueduc, aujourd'hui ruiné, qui n'a pas plus de 5 mè-

tres de hauteur, et qui vraisemblablement conduisait les eaux de ʿAïn es-Soltân à la ville arabe d'Er-Riḥa, quand celle-ci existait encore.

Une sorte de masure en torchis, précédée d'un portique que soutiennent quatre piliers de bois non équarri, représente l'hôtel de Jéricho. Ce raffinement de civilisation dans ce désert surprend au plus haut point. Cette misérable bâtisse est d'ailleurs bien appropriée au site abandonné dans lequel elle se trouve; les murs n'en sont recouverts d'aucun badigeon, et présentent crûment à l'œil leurs parois de terre jaune mêlée de paille hachée. Quelques arbustes peu élevés, une haie vive, sans donner de l'ombre, jettent quelque variété dans le ton jaune du paysage. Un petit jardin potager s'étend derrière l'hôtel; les eaux de Aïn es-Soltân y font pousser d'assez appétissants légumes. Deux ou trois tentes de voyageurs y sont installées; quant à nous, nous pénétrons dans l'intérieur de l'auberge, ou quatre lits confortables vont nous recevoir pendant la nuit.

Il fait une chaleur étouffante dans cette vaste dépression; les murs de l'habitation sont brûlants, l'eau qu'on nous sert comme rafraîchissement est bouillante; seul, un frais bouquet de roses, en répandant sa suave odeur, nous fait souvenir des fameuses roses de Jéricho.

Le soir, les habitants du village vinrent se présenter à la *locanda*, en offrant de donner la représentation d'une danse de Bédouins: nous les éconduisîmes, sachant bien que ce n'était là qu'un des nombreux moyens employés par les indigènes pour soutirer un bakhchich quelconque; mais les voyageurs logés sous la tente à côté de nous se laissèrent probablement prendre au piége, car nous entendîmes encore à une heure avancée de la nuit ces gens chanter en chœur une ronde monotone. La fatigue nous permit de dormir assez bien, malgré la multitude de moustiques dont nous fûmes assaillis; bien que nos lits fussent munis des rideaux de mousseline qui servent de moustiquaire, ces insectes noctambules trouvèrent moyen de se nourrir à nos dépens.

Le lendemain matin nous étions en selle dès le point du jour. Nous devions avancer avec circonspection, car on nous avait prévenus la veille qu'une tribu de Bédouins du Wâdi-Mousa (Pétra), en marche pour regagner son campement, s'était installée non loin du gué du Jourdain. Mais quand nous demandâmes des renseignements plus précis, on finit par nous dire qu'on avait vu seulement la veille dix à vingt cavaliers passer sur la rive gauche du fleuve. Nous nous prîmes à croire qu'on voulait nous faire une plaisanterie; toujours est-il que de la journée nous ne vîmes pas l'ombre d'un seul Bédouin.

Le misérable hameau qui porte le nom de Er-Riha ne doit pas être pris pour ce qui reste de la ville de Josué; il faudrait en chercher les restes plus à l'ouest, vers ʿAïn es-Soltân; de la ville encore célèbre et peuplée au moyen âge, il ne reste rien, si ce n'est une sorte de construction carrée qui semble appartenir au genre militaire, et qui pourrait être un débris des murs de la ville[1]. Les pauvres huttes du village actuel sont semblables à l'affreux Medjdel dont j'ai tracé plus haut un tableau peu enchanteur; elles sont bâties de pierres non taillées et assemblées sans ciment, couvertes de toits de branchages, et ne dépassent guère en hauteur la taille d'un homme. Des clôtures séparent chaque maison de la maison voisine. Dans ces cabanes enfumées vivent pêle-mêle paysans et bestiaux... La misère la plus complète, un état voisin de la sauvagerie, telle est l'affreuse condition des malheureux condamnés par droit de naissance à vivre dans ce milieu empesté.

Je dis empesté; en effet, déjà les effluves nauséabondes de la mer Asphaltite commencent à affecter désagréablement

[1] On voyait encore autrefois les ruines de la maison de Rahab, s'il faut en croire ce que nous rapporte le naïf Arculf: «Although the city had been three times built, and as many times utterly destroyed, yet the walls of the house of Rahab still stand, although without a roof.» (*Travels of Bishop Arculf*, p. 7, dans l'éd. de Th. Wright, *Early travels in Palestine*, London, 1848.)

notre odorat. Le chemin battu qui mène au Jourdain, et par delà dans la région montagneuse du pays de Moab, traverse une plaine d'environ cinq à six kilomètres de long; des deux côtés de la route croissent çà et là des arbustes peu élevés, par endroits réunis en touffes. Le sol, devenu très-meuble en approchant du fleuve, paraît composé de sable fin d'une couleur terreuse; on dirait que toute cette contrée a été recouverte autrefois par les eaux de la mer. Le terrain est assez mouvementé et ferait supposer que les eaux du Jourdain, jadis plus considérables, coulaient dans un lit plus large que celui d'aujourd'hui. Ces eaux jaunâtres se précipitent torrentueusement; les deux rives sont couvertes d'un rideau d'arbres de différentes espèces. Le fleuve, peu large, est en ce moment grossi par la fonte des neiges de l'Hermon.

L'un de mes compagnons ose, seul de tous, prendre le bain traditionnel dans les eaux rapides et bourbeuses; la couleur terreuse de l'eau ôte toute envie de s'y plonger. Il fait pourtant déjà chaud, bien qu'il soit à peine sept heures du matin. Une heure de marche à travers les sables, sur lesquels croissent de maigres touffes d'une plante qu'on dirait imprégnée de sel, nous conduit à la rive de la mer Morte.

Cette vaste nappe d'eau, encaissée entre les montagnes qui semblent la surplomber, mais dont l'extrémité méridionale disparaît dans la brume qui s'élève du lac échauffé par les rayons du soleil, présente à l'œil une surface d'un bleu magique, un bleu franc que je n'ai encore vu nulle part ailleurs. Ses lourdes ondes, que soulève à peine une faible brise, viennent tomber sur le rivage formé de cailloux roulés par les tempêtes, et où gisent des troncs d'arbres blanchis par une longue macération dans cette eau saturée de sel marin, et que le vent ou les courants ont apportés des rives boisées du pays de Moab. Les montagnes rougeâtres, estompées par l'éloignement, présentent, par leur contraste avec l'azur sans tache de la nappe d'eau, une impression de grandeur dont je garderai un souvenir impérissable. Je ne manquai pas de faire ce qu'ont fait avant moi tous les touristes qui sont

venus visiter l'antique Pentapole : je bus une gorgée de cette eau, mais je fus obligé de la cracher au bout de deux secondes, et pour ne l'avoir pas fait immédiatement, ma bouche devint empâtée et amère; je crus que l'eau y avait formé un dépôt cristallin. Cependant, ces ondes si claires me tentèrent, et je ne pus résister au désir de tirer quelques brasses dans ces eaux maudites, mais si limpides. Je vérifiai une fois de plus ce qu'on m'avait raconté : le corps plonge à peine; l'eau que les bras ramènent vivement le long du corps produit la sensation d'un liquide onctueux et gras.

Une route pénible d'environ cinq heures, par des gorges et des ravins arides, absolument dépourvus d'eau, nous amena au couvent de Mâr-Saba. Peu de chose à dire de la route, qui se fit sans incident remarquable. Nous avions emporté quelques bouteilles de l'eau du Jourdain, qui servirent prosaïquement à étancher notre soif. Nous fîmes, vers le milieu de la journée, halte auprès d'une citerne, vaste carré creusé dans le roc à ciel ouvert, et à demi rempli d'une eau assez claire et fraîche. Une route taillée dans le roc donne accès au monastère, colonie de moines grecs absolument perdue dans cette immensité désolée du désert de Judée. La position du couvent est au suprême degré pittoresque. Dans un vallon étroit, dont les versants sont formés de roches rougeâtres bizarrement découpées, s'étagent les unes sur les autres les constructions disparates dont l'ensemble forme Mâr-Saba. Au sommet, deux hautes tours carrées s'élèvent; sur l'une d'elles un gardien veille jour et nuit; l'autre est, nous dit-on, réservée aux voyageuses qui se présentent, car la règle inflexible ferme au sexe faible les portes du couvent. Au-dessous de ces tours se trouve l'église, couronnée d'un dôme surbaissé soutenu par d'épais contreforts de pierre. Puis encore plus bas, à droite et à gauche, partout où le rocher offrait un abri naturel ou un sol aplani pouvant supporter des constructions, s'accumulent les salles, les cellules, les chapelles, que sais-je encore. Des escaliers construits sans plan et sans symétrie montent, descendent, font communi-

quer entre eux tous ces étages accumulés. Au fond du wâdi, une grotte, basse de plafond, contient une source d'eau fraîche qui suffit aux besoins des habitants. C'est dans cette grotte que s'était retiré saint Sabas, et dans les innombrables excavations faites de main d'homme qui trouent le rocher comme une écumoire, logeaient, dit la tradition, dix mille ascètes qui furent tous massacrés par les Persans lors du siége et de la prise de Jérusalem par Khosrau Parviz, en 614. Les crânes des martyrs, noircis par le temps, sont encore conservés précieusement dans une chapelle souterraine. Ils sont là jetés pêle-mêle derrière une grille qui ferme l'entrée d'une grotte; mais qui les a jamais comptés?

Une chapelle ornée à profusion d'images et de tableaux byzantins contient également le tombeau de saint Jean Damascène. On sait que ce célèbre théologien, fatigué d'occuper le poste politique important que les khalifes lui avaient confié, était allé finir ses jours dans cet exil volontaire.

Voilà ce que nous vîmes de plus remarquable dans le couvent de Mâr-Saba. Nous passâmes une soirée délicieuse, accoudés sur la balustrade d'une petite terrasse attenant à la chambre qui nous était destinée, dans un petit bâtiment carré un peu à l'écart du couvent lui-même. Dans l'obscurité, les lignes tourmentées de ces constructions disparates prenaient un aspect fantastique. Au-dessus de l'étroit wâdi, complètement plongé dans les ténèbres, les étoiles scintillant dans l'azur permettaient de voir les découpures singulières des rochers. Un vent frais, courant dans la vallée, venait fort à propos nous remettre des fatigues de la journée.

Le lendemain, troisième journée de l'excursion, trois heures d'une marche facile nous ramenèrent à Jérusalem. Nous suivîmes un wâdi dont les bords étaient couverts d'une maigre verdure, suffisante cependant pour atténuer le triste aspect des terrains crétacés du désert de Judée. Je ne noterai que l'impression singulière que l'on ressent en apercevant les murs de la cité sainte devant soi, couronnant les crêtes, de sorte que Jérusalem semble être le point culminant du

pays tout entier : de quelque côté qu'on s'y dirige, il faut monter; cette impression est particulièrement surprenante quand on remonte le Wâdi er-Râhib.

VIII.

LA FÊTE DU FEU SACRÉ — LA MOSQUÉE D'OMAR.

C'est le Vendredi saint des Grecs, le soir, que nous visitâmes pour la première fois l'église du Saint-Sépulcre. Le vaste vaisseau était rempli de pèlerins russes et grecs. Les candélabres, les cierges, les lampes allumées jetaient une vive clarté dans les coins les plus obscurs de la basilique. La foule, comme affairée, inquiète, se croisait en tout sens; les pèlerins, avec leurs longs cheveux et leurs barbes incultes, la longue lévite et les bottes, se livraient à toutes sortes de pratiques pieuses, de génuflexions, de signes de croix multipliés. Nous remarquâmes surtout un des pèlerins slaves, qui pour toute prière faisait une multitude de signes de croix entrecoupés par des génuflexions, le tout en mesure et sans laisser paraître la moindre trace de fatigue. Un autre, pénétré d'émotion à la vue des Lieux saints, pleurait à chaudes larmes. Au milieu de cette foule en mouvement, les soldats turcs, impassibles, obéissaient machinalement à la voix de leurs chefs; ces derniers gesticulaient, braillaient, se donnaient un mal énorme pour maintenir un ordre que personne ne songeait encore à troubler (chose qui ne se voit pas seulement en Turquie), et finalement faisaient emmener un malheureux qui venait de recevoir un coup de poignard ou de sabre, nous ne savons au juste.

Le lendemain, Samedi saint dans le calendrier des Grecs orthodoxes, nous nous rendîmes de bonne heure à l'église du Saint-Sépulcre, et nous prîmes place dans la galerie réservée appartenant aux révérends Pères de Terre sainte. Comme l'on sait, le tombeau du Christ est recouvert d'une sorte de chapelle ou petit temple, et situé au centre d'une rotonde

dont le toit est formé par la belle coupole en fonte donnée par la France. Cette coupole est supportée par de hauts pilastres carrés très-rapprochés et laissant entre eux un espace qui forme des sortes de loges; ils sont peints en imitation de marbre et très-dégradés dans les parties inférieures. On sait d'ailleurs que cet édifice a été reconstruit en 1810, et se ressent naturellement du goût faux et aujourd'hui si démodé de cette époque. Trois étages de loges permettent de voir de tous les côtés la chapelle centrale. Quant à cette dernière, c'est une lourde construction en marbre jaune, couverte à profusion de tableaux de sainteté, les uns traités à la manière byzantine, les autres ressemblant aux produits de nos chromo-lithographies; par-dessus tout cela, des candélabres de tout genre et de toute dimension. Les belles lampes de cuivre qui ornent les entre-colonnes dans la galerie des Terra-Santa sont un don des villes d'Italie, dont chacune a son nom gravé sur le lampadaire lui-même.

Nous jetons d'en haut un coup d'œil. Au fond de la rotonde, autour de la chapelle, est amoncelée une foule bigarrée, bariolée; à droite les Arméniens, pour la plupart vêtus de noir, surtout les élèves des écoles, réservés, silencieux; derrière la chapelle, sous nos yeux, les Coptes, en petit nombre, vêtus en fellahs égyptiens, le large tarbouch rouge et l'épaisse *leffé* sur la tête; enfin, à gauche, la tourbe bizarre et incohérente des Grecs schismatiques. Parmi ces derniers se font surtout remarquer les pèlerins arabes, qui pendant deux heures vont nous donner le spectacle d'énergumènes, de fous furieux, et nous assourdiront de leurs chants ou plutôt de leurs cris. Au milieu de la foule, une double haie de soldats turcs maintient à peu près libre le passage où va bientôt s'avancer la procession. Parmi les officiers, il faut surtout remarquer le chef de la police de la ville, qui, le pince-nez placé devant les yeux, la tête haute, le regard insolent, la cravache à la main, se démène comme un possédé et tempête pour faire rentrer les récalcitrants dans les rangs.

Les Arabes, que l'impatience gagne et qui s'ennuient d'at-

tendre debout, imaginent de prendre l'un d'entre eux, de le faire monter sur les épaules de deux ou trois de ses camarades, et de lui faire chanter *Allah yansor sultânena* « que Dieu aide notre sultan! » air monotone que les Arabes de Syrie, réunis au nombre d'une dizaine ou davantage, chantent ordinairement en se promenant par les rues des villes. En voici le rythme :



Tous ces forcenés reprennent l'air en chœur, par manière de refrain, en sautant et en se tordant dans les positions les plus grotesques.

Cependant, après une assez longue attente, s'avance la procession qui doit trois fois faire le tour du Saint-Sépulcre. Voici d'abord le clergé grec, dont les bonnets noirs à haute forme tranchent sur leurs manteaux de satin aux couleurs éclatantes et brodés d'or; au milieu, l'on distingue un prêtre de petite taille, aux longs cheveux gris, la tête nue, et ne portant pas la chasuble comme les autres; c'est lui qui tout à l'heure va allumer le feu sacré. Ce petit prêtre, d'une vivacité peu commune, interpelle vivement les susdits paysans qui, à un certain moment, par l'effet de leur exaltation, avaient été sur le point de rompre le cordon des troupes turques; un peu plus il aurait, je crois, joint l'action à la menace, si l'un de ses acolytes ne l'avait rappelé au respect dû au vêtement qu'il portait. Ensuite venaient les prêtres russes, aux costumes sévères; les Arméniens, accompagnant leur patriarche; enfin les Coptes.

Quand la procession fut terminée, le prêtre grec dont je viens de parler entra dans le sanctuaire. Durant l'espace de temps qu'il y resta en prière, des coureurs, revêtus d'un costume léger, qui devaient porter le feu aux différentes églises et aux chapelles, s'essayaient à la course dans les parties vides de la basilique. Enfin, par un trou ovale percé dans toute l'épaisseur de la paroi du sanctuaire, apparaît une lu-

mière, à laquelle les personnes les plus proches s'empressent d'allumer leurs cierges; les coureurs, qui n'attendaient que ce moment, se précipitent de tous côtés au milieu de la foule, en l'écartant au moyen de leurs paquets de cierges enflammés, et se font faire place par force. En quelques secondes, du haut en bas de l'édifice, brillent des milliers de lumières, allumées en un clin d'œil; les hommes, les femmes, se passent la flamme sur leur barbe, leur visage ou leur sein; puis bientôt après l'on éteint ces cierges que chaque famille doit conserver avec soin; l'âcre fumée qui se dégage des mèches remplit la nef et nous prend à la gorge; c'est un tableau animé, un vacarme indescriptible, un tapage épouvantable, que viennent couronner les sons de la grosse cloche grecque; celle-ci résonne comme un tam-tam, sur le rythme suivant :

Allegro vivace.

2/8

La mosquée d'Omar. — Ce fut quelques jours après, lors de notre retour de la mer Morte, que nous allâmes visiter la mosquée d'Omar. Une circonstance nous avait fait différer notre visite : c'est que les fêtes de la Pâque grecque étaient aussi jours de fête pour les musulmans; le Haram-Chérif était continuellement rempli de monde; chaque jour, une sorte de procession arabe, composée de trois grosses caisses que des nègres splendides battaient à coups redoublés, d'une clarinette aux sons aigres et d'un immense drapeau, se rendait à la mosquée en descendant la rue qui mène à Bâb-es-Selséléh; il aurait peut-être été imprudent de s'y risquer. Mais, à notre retour, tout était rentré dans le calme habituel de tous les jours.

Le parvis du Haram-Chérif, quand on y entre par l'une des portes qui y donnent accès, ressemble à une place publique. Au sortir des voûtes sombres et humides des bazars,

on croit respirer plus librement dans ce vaste espace. Au centre, surélevée sur une terrasse à laquelle conduisent quatre escaliers d'une dizaine de marches chacun, se découpe finement sur le ciel la silhouette élégante de la Qoubbet es-Sakhra « coupole du Rocher ». Quelques hauts cyprès, au port élancé, plusieurs autres arbres encore, rompent heureusement la monotonie des lignes et la blancheur des dalles qui forment le sol. Après que nous eûmes franchi les arcades, sorte d'arcs-de-triomphe, placées au sommet des quatre escaliers de la terrasse, nous trouvâmes, à l'est de la Qoubbet es-Sakhra, le petit pavillon que l'on a surnommé Mehkemet Dâoud, le Tribunal de David. On l'a construit, nous dit l'imam qui nous guide, pour servir de modèle à la coupole du Rocher. Quoi qu'il en soit de cette tradition, il est octogone comme cette dernière, mais ses côtés sont ouverts; le petit dôme qui le surmonte est supporté par huit colonnes placées aux angles et huit autres à l'intérieur. La surface interne de cette coupole est entièrement revêtue de ces plaques de faïence de Perse que l'on nomme en arabe *qichâniât*, قيشانيات. Mais nous allons voir des spécimens autrement beaux de ce genre de décoration en nous tournant vers la mosquée d'Omar elle-même. Celle-ci, depuis la base jusqu'à la corniche, est revêtue de plaques de cette sorte. Les fenêtres sont formées d'un grillage composé de tuiles vernissées octogones; l'assemblage en est d'un effet très-joli. La corniche de la mosquée est également formée d'une longue inscription arabe, en grandes lettres blanches sur fond bleu.

Après avoir pris la précaution de nous déchausser, par respect pour cet endroit sacré, nous pénétrons dans le temple lui-même. Il est difficile d'imaginer le bon goût, joint à la richesse, à la somptuosité de la décoration, qui a présidé à l'ornementation de cette charmante petite mosquée. On distingue tout d'abord, à l'aide de la douce clarté que tamisent de nombreux vitraux, les magnifiques colonnes monolithes de marbres de toutes couleurs et de toute provenance qui supportent le dôme. Les chapiteaux corinthiens, dorés, font

ressortir les délicates marbrures des colonnes. Les murs sont décorés de plaques de faïence et de mosaïques représentant des bouquets de fleurs. Le jour pénètre dans le sanctuaire par de nombreuses fenêtres ornées de vitraux, comme je viens de le dire. Les plaques de verre qui composent ces derniers ne sont pas jointes les unes aux autres par des filets de plomb, mais elles sont solidement encastrées dans une épaisse armature de plâtre; on peut, grâce à ce moyen, leur donner une position inclinée qui permet à la lumière de les traverser perpendiculairement ou à peu près, et de descendre, sans dévier, sur le sol.

Entourée d'une balustrade à hauteur d'homme, en bois peint de couleurs vives, se trouve, au centre du monument et occupant presque tout l'espace situé sous la coupole, la célèbre Sakhra sur laquelle Abraham, dit-on, voulut sacrifier son fils, et d'où Mohammed partit pour son voyage dans le ciel. Cette roche grisâtre, aux contours mamelonnés, fait le plus piteux effet au milieu des splendeurs de l'édifice qui la recouvre; derrière cette balustrade, on dirait je ne sais quel plan-relief de forteresse ou quelque construction inachevée. Un escalier conduit dans une sorte de petite grotte ou de réduit pratiqué sous le rocher; on y montre différentes curiosités, entre autres l'endroit où venaient prier Élie et d'autres prophètes, et surtout la marque de la tête de Mahomet; c'est un creux à peu près de la forme d'une tête humaine, mais dont les proportions seraient triplées; à côté, un trou qui traverse le rocher de part en part ressemble à un tuyau de cheminée; c'est par là que le prophète parvint à monter au ciel, après s'être évidemment trompé la première fois, puisqu'il avait donné à côté un si rude coup avec son crâne. On montre encore bien des souvenirs tout aussi authentiques; par exemple, la marque des doigts de l'archange Gabriel, qui empêcha le rocher de suivre Mahomet dans son ascension; ce sont cinq grands trous ronds dans la pierre, ce qui explique la force prodigieuse et surnaturelle de l'archange, dont la paume de la main devait bien avoir un mètre de

largeur. Trois clous fichés dans une pierre encastrée au milieu des dalles qui recouvrent le sol indiquent la période de temps qu'il reste encore au monde à exister; il y en avait autrefois dix, et leur disparition successive annonçait que quelques siècles écoulés rapprochaient davantage l'univers de l'époque de sa destruction.

La mosquée El-Aqsa, ainsi nommée parce que le temple de Salomon paraît être désigné sous ce nom dans le Qorân, est une construction très-simple, aux murs blanchis à la chaux; trois grandes portes y donnent accès; l'ornementation extérieure est très-sobre et même mesquine. A l'intérieur on remarque quelques beaux vitraux, dont un très-grand personnage avait offert mille livres turques, dit-on; mais l'administrateur de la mosquée, incorruptible cette fois, refusa avec hauteur. Il est vrai que c'est lui-même qui nous raconte cette anecdote qui lui fait honneur, mais qui, dans sa bouche, est bien suspecte. Les substructions d'El-Aqsa sont bien connues; elles ont d'ailleurs été décrites par d'illustres archéologues; ce n'est donc pas le lieu d'en rien dire; je noterai cependant l'impression grandiose que produisent ces longues et hautes allées d'arcades, se prolongeant à perte de vue sous le parvis du Haram-Chérif et disparaissant dans l'ombre; rien ne donne mieux une idée des colossales proportions dans lesquelles Hérode fit rebâtir le temple.

IX.

JAFFA.

Quand on pénètre dans la cité de David par la porte de Jaffa, l'on distingue d'abord à droite la citadelle; les murs, dont la construction remonte au moyen âge, mais qui ont été réparés à plusieurs reprises, sont en bon état; un large fossé les précède et les sépare de l'intérieur de la ville. On suit alors le bazar qui s'enfonce dans la direction de l'est; on voit à droite et à gauche des boutiques européennes ou du

moins bâties à l'instar de celles-ci, aux devantures desquelles sont accumulés les nombreux produits des manufactures, les objets de quincaillerie, les articles de Paris, etc. La vue de ces choses, qui sentent l'épicerie et rappellent nos villes d'Europe, est au plus haut point désagréable; ce n'est pas pour jouir de ce spectacle qu'on a quitté les rives de la Seine. Et puis de tels objets sont déplacés dans un bazar du Levant; en les voyant, on oublie l'Orient.

Malheureusement Jérusalem n'est plus guère une ville orientale. C'est à peine si de loin en loin on voit passer le turban blanc et la robe noire des mollahs et des ulémas, ou la redingote *alla franca* des éfendis du sérail. La foule qui grouille dans ces rues étroites se compose de toutes les nations du monde; mais on y voit bien peu de natifs de la Palestine. Ce qui domine surtout, ce sont les Israélites de Pologne et de Gallicie, dont j'ai déjà décrit l'accoutrement singulier. Les rues, surtout dans la vieille Sion, en plein quartier juif, ne retentissent que du croassement désagréable d'un affreux patois allemand. Rien de plus intéressant que de traverser la rue Hâret el-Yahoûd le matin, quand les Juifs vont aux provisions dans les boutiques de fruitiers et de marchands de victuailles de toutes sortes. La rue, assez étroite, est d'une malpropreté remarquable; les murailles noires où suinte l'humidité ne sont pas faites précisément pour donner un air gai à cette partie de la ville. L'étalage des marchands s'étend jusqu'au milieu de la rue; les chalands vont et viennent d'un pas indolent; l'étranger ahuri circule entre les groupes et semble dépaysé dans ce monde étrange qu'on croirait appartenir à d'autres climats, trop heureux s'il n'est pas suffoqué par les émanations nauséabondes qui s'échappent de toutes les boutiques du quartier.

La porte de Jaffa n'a plus cette apparence de morne et froide solitude qu'on lui a connue autrefois; c'est, au contraire, aujourd'hui l'un des endroits les plus fréquentés. C'est par la porte de Jaffa que l'on se rend de la ville à ces innombrables constructions qui, comme des maisons de campagne,

couvrent les collines du nord-ouest; aux établissements hospitaliers des Israélites, dont les longues galeries, divisées en cellules, sont numérotées en lettres hébraïques; aux maisons des consuls européens, dont les pavillons variés, flottant au vent et se détachant sur l'horizon, forment, les jours de fête, une couronne bariolée; à la colonie russe enfin, couvent, église, école, hôpital, tout un groupe gigantesque qui domine la ville sainte, et dont les murs éclatants de blancheur et les dômes byzantins annoncent de loin les abords de la cité de Dieu.

Pour les Européens que leur infortune condamne à passer quelques années de leur vie à Jérusalem, la route carrossable de Jaffa sert de *Corso* où l'on vient, à la tombée de la nuit, respirer quelques bouffées d'un air mélangé d'une poussière aveuglante. Deux ou trois misérables échoppes, tenues par des Grecs, ont pour annexe une sorte de maigre tonnelle sous laquelle on vient prendre l'eau-de-vie et le mastic. Les ailes d'un moulin à vent appartenant à une colonie judéo-allemande rayent en noir le ciel, et en contre-bas de la route, sous des oliviers rabougris, on distingue les tentes blanches des voyageurs et le pavillon rouge de l'entreprise Cook. L'horizon est bas, la lumière abondante; mais les rayons du soleil d'Orient ne parviennent pas à réchauffer les tons gris sale des murailles d'El-Qods.

A la porte même de la ville, c'est, à certaines heures, une cohue, un indescriptible *tohu-bohu* (l'expression de la Genèse תֹהוּ וָבֹהוּ n'est-elle pas de circonstance?). On retrouve là le spectacle si curieux des villes de l'Égypte moderne, le Caire et Alexandrie, je veux dire ce fouillis de costumes disparates, cet amas d'objets de toute provenance, l'Européen frayant avec l'Arabe, le chapeau (*bornêṭa*, برنيطة) causant avec le *tarbouch;* les voitures, les chameaux, les troupeaux de chèvres ou de moutons; tout cela se bousculant, gesticulant, criant, encombrant, dans une atmosphère opaque, jaunie par les épais tourbillons de poussière que soulèvent tant de gens et de bêtes réunis en cet endroit. Ce qu'on voit

de plus à Jérusalem, c'est cette colonie de Juifs, moitié européens, moitié orientaux, ayant adopté le *qombâz* (longue tunique en indienne) des citadins de Syrie, mais gardant invariablement le chapeau de feutre mou qui couronne grotesquement leurs boucles de cheveux efféminées, et qui n'est remplacé que les jours de fête par l'espèce de bonnet de velours entouré de fourrures que j'ai déjà eu l'occasion de remarquer à Tibériade. Les femmes portent le jupon des paysannes d'Europe, en indienne; elles se couvrent la tête, en guise de voile ou de mantille, d'un large foulard aux couleurs éclatantes; mais où sont les coquettes Juives de Damas, resplendissantes de beauté dans leurs brillants costumes, sous l'*izâr* (voile blanc) qui les recouvre? La comparaison est loin d'être en faveur des habitants de la cité sainte.

Une route carrossable, ou qui du moins a la prétention d'être telle, conduit de Jérusalem à Jaffa. Elle a été construite aux frais du gouvernement turc; elle devrait être entretenue par lui, puisqu'il perçoit un péage assez élevé sur plusieurs points du chemin; mais on sait trop le dédain des Osmanlis pour les travaux publics, et surtout l'art qu'ils pratiquent sur une si large échelle d'utiliser à leur profit les deniers de l'État, pour ne pas être convaincu que pas un *para* n'est dépensé pour l'entretien de cette route; aussi ne doit-on pas s'étonner si celle-ci est maintenant dans un état pitoyable. On parvient cependant à y faire circuler des voitures sans accident; mais c'est à certaines conditions pour celles-ci, comme, par exemple, de ne pas être suspendues; toutefois, heureusement pour les pauvres voyageurs, les siéges reposent sur des ressorts placés à l'intérieur de la caisse, de sorte qu'à la rigueur on n'y est pas trop mal. Malgré ces imperfections, c'est un grand avantage de pouvoir se rendre à Jaffa en neuf heures, d'autant plus que la seconde moitié de la route, se faisant dans une plaine unie comme la main, devient extrêmement agréable. Je n'ai pas besoin d'ajouter que ce service de voitures à volonté est fait par des Allemands qui, appartenant pour la plupart à la confrérie des *Tempel-*

ritter, sont venus créer des colonies à Jérusalem et à Jaffa pour repeupler la moderne Judée.

Nous nous embarquâmes dans ces affreux chars à bancs à ciel ouvert; quelques gros nuages qui se montraient vers l'ouest ne laissaient pas de nous donner de l'inquiétude; mais notre voyage devait s'accomplir sans incidents désagréables. Fouette, cocher! Dès que l'on a quitté Jérusalem et que l'on descend dans les vallées qui vont s'ouvrir dans la plaine de Sâron, on trouve un spectacle auquel, je l'avoue, on ne s'attendait pas quand on a vu la Thébaïde qui entoure la ville dans la direction de l'orient. Ces vallées, où pourtant ne coule aucun ruisseau, sont couvertes d'une verdure un peu sombre due aux nombreux oliviers cultivés dans les jardins en étage qui s'élèvent sur le flanc des collines. On distingue d'assez nombreux villages, entre autres Abou-Ghôch, où l'on voit de la route même les belles ruines de cette église bien connue aujourd'hui, l'un des plus beaux restes du temps des Croisades. Le soleil est voilé par d'épais nuages; le vent très-vif nous apporte les senteurs de la mer; tout cela nous rappelle les frais paysages de l'Europe centrale; nous oublions, au milieu de ces collines verdoyantes, qu'à quelques pas derrière nous se trouve le désert.

Une descente très-rapide, dans un *wâdi* pittoresque aux versants couverts d'une épaisse végétation, nous amène à la plaine; des arbres de toute espèce coupés en buissons tapissent entièrement et voilent aux yeux l'aridité du rocher grisâtre. Puis les montagnes cessent brusquement; nous n'avons plus devant nous que l'immense plaine de Sâron à peine ondulée. Partis à trois heures, il en est plus de six quand nous arrivons à cette première étape; la nuit est presque close. Pendant une demi-heure nous laissons reposer les chevaux de la voiture, et surtout nous-mêmes, qui avons les reins fatigués et meurtris par cette course sur des rochers à peine taillés qu'on trouve à chaque pas sur la route.

A partir de cet endroit, le chemin est tracé dans le sable et se fait avec une facilité remarquable. Il fait nuit; les « obscures

clartés qui tombent des étoiles» laissent distinguer au milieu de l'obscurité des apparences vagues de maisons qu'indique parfois plus nettement la lueur d'une lampe ou d'un *serâdj*[1]. Des bouquets d'arbres, des massifs annoncent les approches de Ramlé; mais nous ne voyons de la petite ville qu'une auberge allemande. Passons. Le chemin nous mène ensuite en droite ligne vers la mer; des senteurs embaumées, les émanations de milliers d'orangers nous annoncent les jardins de Jaffa. Nous courons pendant une demi-heure entre deux lignes formées par des bosquets; déjà quelques maisons annoncent les approches de la ville; nous quittons la grand'route, nous tournons brusquement à droite, et quelques minutes après notre véhicule s'arrête à la porte du *Jerusalem's Hotel.*

Le matin, surtout quand un paquebot français ou autrichien est mouillé en rade, les quais de Jaffa présentent une animation extraordinaire; les portefaix débarquent les lourds fardeaux qu'ils portent sans broncher sur leurs épaules, fendant rapidement la foule en poussant le cri de *guarda!* usité dans tous les ports de la Méditerranée; les matelots grecs, turcs, maltais, aux costumes débraillés, mais bariolés et pittoresques; les douaniers flegmatiques, plus empressés à tendre la main pour recevoir le bakhchich qu'à examiner les effets des voyageurs; une foule de mendiants de tout sexe et de tout âge, harcelant de leurs sollicitations importunes les paisibles négociants occupés à fumer le narghilé en surveillant le travail des mariniers; toute cette foule disparate se presse, se bouscule, dans l'étroite rue qui longe le port et sert de quai de débarquement. Jaffa n'a sans doute jamais eu d'autre havre que celui que forme une ceinture de rochers à fleur d'eau, placés naturellement à une centaine de mètres du rivage; cette sorte de môle défend insuffisamment la darse contre les coups de mer d'une rade ouverte à tous les vents et sans cesse agitée. Les lames qui viennent se briser sur ces

[1] La lampe arabe, petit vase rond en terre cuite, muni d'un bec où l'on place la mèche qui trempe directement dans l'huile; c'est la lampe antique, moins l'anse et le couvercle.

rochers leur font une couronne d'écume, même par les temps les plus calmes. Dans le port sont ancrées de méchantes balancelles qui seules ont assez d'eau pour s'y maintenir; tous les autres navires, même la plus petite goëlette, sont obligés de mouiller au large. Le débarquement des marchandises s'opère par le moyen de grandes barques à quatre ou six rameurs, ou par des mahonnes que remorque un petit bateau à vapeur appartenant à une compagnie française.

Jaffa n'a plus ses anciennes fortifications; le gouvernement turc en aura sans doute vendu les pierres; il reste encore cependant quelques batteries veuves de leurs canons; deux pièces de position de médiocre calibre gisent là sans affût, à moitié enterrées dans le sable. Du côté de la terre, c'est à peine s'il reste quelques pans de murs debout. Malgré cela, Jaffa a encore et aura toujours l'air d'une forteresse. Ces massives constructions de pierres qui s'étagent les unes sur les autres de manière à former une masse ronde que de loin on prendrait pour un rocher; ces ruelles sombres et étroites où l'air ne pénètre jamais; ces murs noirs et suintants qui donnent le frisson, semblent la vision d'un cauchemar; on frémit à la pensée de ce que devait être la vie dans une telle ville, lorsque les troupes des Croisés ou des Eyyoubites l'enserraient de leurs camps retranchés. Par un contraste qui frappe ici bien plus qu'ailleurs, voici, aux portes mêmes de la vieille cité, les gaies maisonnettes construites par des Européens : c'est la colonie allemande et le village dit Sarona, habité par les *Tempelritter*. Ces maisons, toutes neuves, sont construites en bois; leurs habitants sont ouvriers ou cultivateurs; mais la situation de ces derniers n'est rien moins que prospère; l'agriculteur arabe, sobre et patient, n'a pas à craindre, malgré ses défectueux outils, la concurrence d'un paysan qui passe la plus grande partie de son temps à la brasserie, et que la forte nourriture et les boissons spiritueuses alourdissent aisément sous ce ciel enflammé. Tout près de la ville, au milieu des jardins d'orangers, se trouvent deux ou trois villages arabes dont les habitants portent le costume égyptien.

En voyant marcher dans le sable blanchâtre ces femmes aux vêtements sombres dont le visage est à moitié couvert par le *borqo*[c] de laine bleue agrémenté d'ornements de cuivre, nous pensons aux sables d'Alexandrie et du Caire. Il est vrai que le pays des Pharaons n'est pas loin, et que la bande de sable qui forme en Judée le rivage de la mer peut être considérée comme un prolongement des côtes stériles d'El-ʿArîch et de Port-Saïd. Sur la rive de la Méditerranée, à peu de distance de ces villages arabes, gisent les carènes de deux goëlettes; il n'y a rien de plus dangereux et que le marin craigne davantage que ces rades ouvertes de la côte de Syrie, où l'absence de ports oblige les navires à mouiller au large; s'il survient un coup de vent, les bateaux ne tardent pas à chasser sur leurs ancres, et si les chaînes se rompent, ils sont infailliblement jetés à la côte.

A deux heures environ de distance de Jaffa se trouve une rivière dont les eaux abondantes font travailler un moulin. Le barrage forme une agréable cascade. Les rives couvertes d'arbrisseaux lui font une verte ceinture. Pourquoi, se demande-t-on, Jaffa n'est-elle pas bâtie à l'embouchure de cette rivière? Pourquoi en est-il de même sur toute la côte de Syrie? Pourquoi Acre, Beyrouth, Lattaquié, n'ont-elles pas à leur portée l'eau qui leur est nécessaire? La réponse est, selon moi, facile. L'origine de ces villes remonte à une époque où l'on était forcé de tenir «la truelle d'une main et l'épée de l'autre;» où la prise d'une ville entraînait le massacre de tous ses habitants; où le «struggle for life» était la loi de toutes les actions humaines, de tous les instants de la vie; à cette époque, on ne cherchait ni un site agréable ni les facilités d'approvisionnement; on se perchait, autant que possible, sur les rochers les plus escarpés, les plus inaccessibles. Voilà pourquoi Jaffa, accrochée à un roc, domine la plaine de Sâron et n'a pas d'eau courante; pourquoi Beyrouth, perchée dans les sables, au lieu de s'étendre dans la verdoyante vallée qui existe à ses portes, était jusqu'à ces dernières années privée d'eau potable.

Pendant que nous nous plongions ainsi dans les plus profondes hypothèses, l'heure du départ était arrivée; le paquebot du Lloyd, *Hungaria,* sous vapeur en rade, avait relevé ses ancres : l'hélice se mit à tourner et nous partîmes.

Erânische Alterthumskunde, von F. Spiegel. Dritter Band. Leipzig. Engelman, 1878. — *Antiquités éraniennes*, par Fr. Spiegel, t. III, Leipzig. Engelman.

Les amis des lettres orientales apprendront avec une vive satisfaction que le troisième et dernier volume des *Antiquités éraniennes* vient enfin de paraître, et que cette œuvre si importante a reçu le complément attendu avec impatience. Le grand éraniste d'Erlangen pourra dire avec le poëte : *Exegi monumentum*, etc.

Il serait superflu de rappeler aux lecteurs du *Journal asiatique* le contenu des tomes I et II des *Antiquités éraniennes.* Le troisième achève l'histoire de la Perse et la conduit depuis la mort d'Alexandre jusqu'à la chute de la monarchie sassanide, terme de l'histoire ancienne ou des antiquités de la Perse. Nombreux et riches sont les matériaux réunis par Spiegel pour la composition de ce large résumé. Les auteurs persans, les écrivains alexandrins et byzantins, les historiens latins, arméniens, syriaques et arabes, sont tour à tour consultés et invoqués pour rétablir la vérité de cette histoire si confuse et si compliquée. Car c'est l'histoire qui forme principalement l'objet de la première partie du tome III (p. 1-542).

La deuxième partie, la sixième de l'ensemble, traite de l'état social et politique de l'Éran, des États qui en divisaient les habitants, des droits et des devoirs des Athravans, des guerriers, des cultivateurs et artisans; puis, de la vie privée en Perse et des diverses religions ou sectes qui se partageaient l'empire de Darius.

La septième et dernière partie s'occupe de l'état intellectuel

des pays éraniens, des arts et des sciences, de l'écriture, des monuments, etc.

Quiconque lira ce volume compacte de 860 pages, ratifiera certainement le jugement que Pizzi formule en ces termes : « Il y a là un véritable trésor de science, vu les nombreux renseignements que l'on y trouve et l'ordre dans lequel ils sont rangés. — Les œuvres de Spiegel ont été justement appelées par M. de Harlez *une vraie encyclopédie;* l'ouvrage, dont le tome III vient de paraître, est par lui-même une encyclopédie, car il contient toutes les notions désirables relativement aux pays éraniens, à leur religion, à leur histoire, aux arts et à la poésie [1]. » Certes nous avons été heureux de voir notre appréciation ratifiée aussi bien en Italie qu'en Angleterre et en Allemagne.

Si nous insistons là-dessus, c'est que nous voyons avec peine certaine école se complaire à méconnaître le mérite des œuvres du Dr Spiegel, et que nous avons dû, à notre grand regret, lire des lignes comme celles-ci : « La traduction de Spiegel est un premier essai très-imparfaitement réussi. » Pourquoi faut-il que l'esprit de système aveugle ainsi des esprits distingués ! Bien plus sincère était Lepsius lorsqu'il avouait que « sans Spiegel, les zendistes en seraient encore à tâtonner dans les ténèbres. » Où en était, en effet, l'interprétation de l'*Avesta* lorsque Spiegel reprit l'œuvre abandonnée de Burnouf? Quelques pages du livre sacré avaient été traduites, quelques centaines de mots avaient été interprétés et bon nombre d'entre eux l'étaient faussement. Les seuls secours qui s'offraient à Burnouf, étaient la traduction sanscrite de soixante chapitres du *Yaçna,* œuvre tardive et très-imparfaite, et l'analyse des racines; c'était beaucoup pour son génie intuitif, mais fort peu en réalité pour l'intelligence complète de l'*Avesta.* Spiegel vint et apporta, pour l'accomplissement de sa tâche, de riches matériaux que lui fournissaient ses précédentes études. Connaissance du pehlvi, du pârsi, du persan

[1] Voy. *Bullettino italiano degli studi orientali,* 1878, n° 5, p. 88-89.

moderne, du guzerati comme du sanscrit; histoire et littérature de la Perse; tradition des Perses, dans leurs nombreux ouvrages religieux et dans leurs correspondances de casuistique ou *Rivâiêts*, tout fut mis par lui à contribution. Il y avait là la découverte d'un nouveau monde. L'interprétation de la version pehlvie, non moins difficile que celle de l'original, fut menée à bonne fin, autant que cela était possible, et devint une des bases des recherches ultérieures. Certes, il faut avoir l'esprit bien prévenu pour méconnaître ces titres à une juste et grande renommée. Si nous envisageons les résultats, nous trouverons ces titres plus grands encore. Que Spiegel n'ait point résolu toutes les difficultés, c'est ce dont il convient le premier avec une modestie et une bonne foi qui font le plus grand honneur à son caractère; mais les trois quarts au moins de ses solutions sont restées et resteront à jamais. Il suffit, pour constater que nous n'exagérons point, de comparer avec la traduction de Spiegel celle que Haug a donnée du XVIII[e] fargard, et Hübschmann du yesht de Çraosha et du hâ XXX, ou la traduction de divers fragments par J. Darmesteter. Presque tout était déjà dans Spiegel; quelques mots, par-ci et par-là, font seule matière à divergence.

Encore les prétendues corrections sont-elles souvent des plus incertaines. Citons quelques exemples.

Haug se raille de Spiegel parce qu'il rend par « viande » l'expression de *gâus hudhâo* qui désigne parfois l'une des offrandes du sacrifice mazdéen. « Il n'est pas un docteur, dit Haug, qui ne sache que c'est une expression élégante désignant le lait. » Ce que Haug et ses amis ne savaient pas, c'est que, si la tradition de l'an 1860 après J. C. attribue à *gâus hudhâo* le sens de « lait » ou de « beurre », celle de l'an 200 lui donnait celui de « viande », comme l'atteste la version pehlvie; ce qu'ils ignoraient également c'est que les premiers Perses, en face des Brahmanes, n'osèrent plus immoler des bœufs et cachèrent le vrai sens de leurs livres sacrés pour échapper aux anathèmes brahmaniques. La raillerie peut être chose bonne, quand elle frappe juste, mais ici elle n'atteignait que son auteur.

Hübschmann, tant dans son *Zoroastrisches Lied* que dans ses *Avesta Studien* et ses autres écrits, procède par affirmations souvent gratuites; il n'épargne pas à ses lecteurs cette phrase : « malgré toutes les raisons de Spiegel, je soutiens que, etc. » Or, entre autres choses il soutient de la sorte que Spiegel a commis une grosse bévue en attribuant des sabots de *plomb* aux chevaux de Çraosha. *Çrva*, prétend-il encore, ne signifie jamais que « corne ». Nous nous abstiendrons des détails de la controverse dans lesquels les rieurs seront avec Spiegel, et nous mentionnerons simplement le passage du *Vendîdâd* où il est dit que « l'on doit apporter les aliments *ayanhêna vâ çrûm vâ nitema khshathravairya* « dans du fer ou du *çrva*, de métal de valeur infime. » La corne n'est pas du métal sans doute ? *çrva* est donc autre chose que « corne ».

Ailleurs Hübschmann, avec tous les sanscritisants, n'admet pour *madha* que le sens de « boisson enivrante »; pour preuve on n'apporte que la racine sanscrite *madh*. *Madh* en sanscrit signifie « enivrer », donc *madha* en zend ne peut signifier que « breuvage enivrant ». Cependant, Hübschmann lui-même reconnaît à *maçti* (*madhi*) le sens de « sagesse ». Il y a donc en avestique une racine *madh* (= $\mu\alpha\theta$) qui veut dire « réfléchir, penser, savoir »; *madha* peut donc en venir. En outre, au yesht XI, 26, le fidèle prie Haoma pour obtenir *madha* « sainteté et justice ». Est-ce bien là la place d'un breuvage enivrant, et le mot *sagesse* ne cadre-t-il pas mieux avec sainteté et justice ?

Ici encore toutes les probabilités sont en faveur de Spiegel. On a vu dans un autre article[1] combien étaient fausses les interprétations nouvelles de *gaoyaoiti*, de *hudhâo*, *hukhohathro*, *ahuirya*; nous n'y reviendrons pas, et nous aurons l'occasion dans la suite de nos études de multiplier les exemples de ces innovations mal réussies; mais peut-on comprendre après cela les attaques de Haug, de Hübschmann, d'Aijuso ? Pour se faire une place dans le domaine de l'éranisme, est-il besoin de procéder de la sorte ?

[1] Voy. *Journal asiatique*, février-mars 1878 : Origines du Zoroastrisme.

Aussi, lorsque l'on étudie la méthode de Spiegel, lorsqu'on le voit, sur le terrain scientifique, discutant avec autant de méthode que de réserve et d'érudition, n'affirmant que ce qu'il appuie de preuves sérieuses et ne donnant le reste que comme des conjectures, lorsque l'on compare ses procédés avec ceux de ses adversaires se contentant trop souvent d'affirmations et d'analogies risquées, on comprend que le dernier mot reste fréquemment au savant continuateur de Burnouf. Du reste, les résultats de la lutte l'ont suffisamment vengé. Naguère encore, on ne parlait de la traduction parse qu'avec le plus profond dédain, la version pehlvie elle-même était jugée digne du Talmud et de la Cabale, les Védas étaient le seul recours du zendiste. Ce langage était celui de savants illustres, indianistes consommés sans doute, mais introduits dans le champ avestique sans connaissance suffisante des choses de l'Éran. Aujourd'hui l'autorité de la tradition mazdéenne n'est plus en question, on ne discute plus que sur son étendue. On va même jusqu'à reprocher à Spiegel de ne point la suivre assez fidèlement en certains cas. On y croit aveuglément dès qu'elle peut favoriser le système adopté. Enfin l'on voit un disciple des plus brillants de l'école de Tubingue chercher le sens de mots avestiques obscurs dans le dictionnaire *néo-persan !*

Que nos lecteurs nous pardonnent cette digression. Elle était nécessaire pour rendre à une œuvre de premier ordre le mérite qu'on cherche parfois à lui enlever injustement.

Dans le troisième volume de ses *Antiquités*, Spiegel traite une foule de questions intéressantes et les résout souvent d'une manière neuve. Le VII[e] livre surtout en présente un grand nombre. Notons spécialement l'explication nouvelle donnée à l'origine du pehlvi : Spiegel y voit une création factice, faite expressément pour cacher les doctrines mazdéennes au vulgaire profane. Cette explication soulève plusieurs objections; le pehlvi servait aux usages mondains; les rois perses, bien loin de faire mystère de leurs croyances, les exposaient dans leurs édits et voulaient les imposer à tous leurs sujets; le se-

cret prescrit au yesht IV ne concerne que les formules magiques, etc. Cependant, il y a dans cette supposition quelque chose de spécieux et de satisfaisant. Nous nous permettrons encore de remarquer, en ce qui concerne les Athravans pérégrinateurs, que *durât* peut être hardiment traduit « au loin » au yesht XLI, 35. Le premier sens de ce mot était certainement « de loin », mais il a pris également dans l'*Avesta* celui de « au loin », quelque opposé qu'il paraisse à l'étymologie de ce terme. Trois passages le prouvent surabondamment; voy. yesht LVI, 6, 4; LXIV, 11; yesht V, 3. Mais ce sont là des vétilles.

Les *Antiquités éraniennes* devront être entre les mains de tous ceux qui s'occupent des choses de l'Orient. Il sera d'autant plus facile de les consulter qu'un excellent index complète l'ouvrage et permet de faire aisément toute recherche dans ce monument d'érudition. Espérons qu'après cette œuvre capitale, le docteur Spiegel donnera au public les travaux de détails qu'il nous promet, et que ce noble champion de la science pourra encore fournir une longue carrière.

C. DE HARLEZ.

NOTE SUR NÂÇIR IBN KHOSROÛ.

L'attention ayant été dernièrement rappelée sur un auteur qui date des premiers temps de la littérature persane, nous croyons qu'il pourra être agréable à quelques personnes de lire un petit nombre de renseignements que nous avons recueillis à ce sujet, pendant que nous nous occupions nous-même de la traduction d'un poëme de Nâçir, le *Seʿâdet nâmeh.*

Aboû'l-Moʿîn Nâçir ben Khosroû ben Ḥâreṭ ben ʿAli ben Ḥoseyn ben ʿAli ben Moḥammed ben ʿAli ben Moûsa er-Rizâ ben Djaʿfar ben Moḥammed ben ʿAli ben Ḥoseyn ben ʿAli ben Aboû Ṭâleb[1] naquit, selon l'opinion générale, à

[1] Telle est sa généalogie complète d'après le *Heft Iklîm* (Suppl. pers., n° 357, f. 349); l'*Atech Kedeh* l'appelle seulement Nâçir ben Khosroû ben

Ispahan, sans qu'on cite la date exacte de sa naissance. Il est vrai qu'on le fait généralement mourir du côté de Badakhchân à l'âge de cent quarante ans, dans la première moitié du v[e] siècle de l'hégire, en 431 selon Dawlet Châh, le *Mir'ât el-Khiyâl*, et Ḥ. Kh.; quant à la date de 480 que donne M. Schefer (trad. de l'*Histoire de l'Asie centrale*, p. 255, note), comme venant de Ḥ. Kh., nous ne pouvons que l'attribuer à une erreur typographique, car elle ne se trouve dans aucun des passages où le bibliographe parle de Nâçir (I, 391; III, 483, 598, 600; le même auteur, dans le *Taḳvîm ut-tevârîkh*, fait mourir Ḥakîm Nâçir Khosroû en 481). De cette date où l'on place sa mort, il faut rapprocher celle qu'il donne lui-même à la fin de son *Roûchenâ'i nâmeh*, où il déclare avoir terminé ce poëme en 343, ainsi qu'on le lit dans les exemplaires de Leyde (Catalogue, II, 108), de M. Schefer (*l. l.*) et de Paris (dans une copie que nous avons retrouvée en rédigeant le catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale, n° 781 A du Suppl.). Mais cet ouvrage paraît avoir eu une seconde édition qu'on retrouve à Gotha (*Die persischen Handschriften von... Gotha*, p. 13), et où on lit la date de 420 [1].

Toujours est-il qu'on pourrait assez facilement se tirer d'affaire en admettant, ce qui n'est pas rigoureusement impossible, ce que disent les biographes de la durée de la vie de

Ḥâreṭ ben '*Isa* ben Ḥasan ben Moḥammed ben 'Ali ben Moûsa er-Riza (Suppl. pers., n° 838, f. 102, et l'extrait de Bland, *J. of the As. Soc. of Gr. Britain*, VII, p. 360); Taḳi ed-Dîn Kâchi (*ap.* Sprenger, *Catal. of Oudh*, p. 16, n° 5) ne cite que les trois ascendants immédiats de Nâçir, les mêmes que dans le *Heft Iḳlîm*.

[1] Nous disons seconde édition, parce qu'il est facile de se convaincre par la comparaison des intitulés des chapitres que c'est le même ouvrage remanié dans sa disposition et sans doute modifié dans quelques chapitres, comme on peut le vérifier par le rapprochement des vers où est citée la date de la composition (voyez les catalogues de Leyde et de Gotha, *l. l.*). Cette seconde édition ne commence d'ailleurs pas par les mots que cite Ḥ. Kh., *s. v.*, identiques à ceux de l'exemplaire de Paris et bien probablement de celui de Leyde. Nous parlons de l'exemplaire de M. Schefer d'après la note citée. La disposition et le contenu des chapitres dans les exemplaires P. et L. sont identiques, mais les intitulés (le plus souvent l'œuvre du copiste) diffèrent.

Nâçir: il suffirait de supposer qu'il composa sa première rédaction en 343, à l'âge de vingt-cinq ans, par exemple, et qu'il la refondit soixante-dix-sept ans plus tard, c'est-à-dire âgé de cent deux années lunaires.

Mais cette supposition est insuffisante si nous rapprochons de ces deux dates une troisième, celle de 438, où nous le retrouvons à Jérusalem en train d'exécuter un long voyage, déjà bien pénible et périlleux pour un homme dans la force de l'âge. Et ce n'est certes pas un vieillard décrépit, à en juger par l'extrait de son récit, le سفر نامه (extrait qui est tout ce que nous en connaissons personnellement), paru dans le *Journ. of the Roy. As. Soc.*, 1872, t. VI, p. 142; c'est un homme qui voit tout de ses propres yeux, va et vient, court aux renseignements, juge de tout par lui-même et nous laisse un compte rendu où la précision et la vivacité des impressions ne le cèdent en rien aux meilleurs récits des voyageurs européens!

On ne peut nier que plus d'une fable ne se soit attachée à Nâçir ben Khosroû; sa participation aux missions ismaéliennes [1] a dû d'ailleurs y contribuer beaucoup, et il suffirait, pour s'en convaincre, de parcourir la soi-disant autobiographie que rapportent l'*Atech Kedeh* et le *Heft Iklîm*: le rôle actif qu'y jouent les génies, les incantations qui reviennent à plus d'une reprise nous en disent assez [2]. La légende a donc

[1] Djâmi dans le *Behâristân* (f. 84 du n° 895 Sup. Pers.; p. 101 de la traduction de M. de Schlechta) et le *Mir'ât el-Khiyâl* mentionnent expressément les accusations d'impiété dont Nâçir a été l'objet. Le même auteur cite un زبدة الحقائق (par ʿAbd el-Djebbâr, selon la traduction allemande, p. 149) où il serait possible de retrouver des renseignements sur Nâçir.

[2] Louṭf ʿAli Beg et Emîn Râzi ont travaillé d'après un récit qui passe en Orient pour l'œuvre de Nâçir; mais le second a eu sous les yeux une rédaction plus abrégée ou bien s'est borné à des extraits, car il est beaucoup moins long que le biographe plus moderne; en outre, il appelle Saʿîd (Aboû Saʿîd dans l'*A. K.*) un *fidus Achates* qui finit par ensevelir son Énée, le frère cadet de Nâçir; enfin c'est sous Mostançir, et non sous El-Ḳâdir Billâh qu'il place l'arrivée de Nâçir à Baghdâd, ce qui changerait singulièrement les choses et contredit l'assertion de Dawlet Châh, qu'il était le contemporain de Maḥmoûd le Ghaznévide. Ce nom de Mostançir a-t-il été évoqué par le

enveloppé Nâçir de ses ombres mouvantes, et le manque de documents contemporains a permis de le transformer en une espèce de Belînâs. D'autre part, le plus ancien biographe des poëtes persans, Moḥammed ʿAwfi, ne le connaît pas (voir le sommaire de cet ouvrage, notamment dans le *Catal. of Oudh*, p. 3). Les talents qu'on lui attribue comme astronome et comme homme d'État auraient dû cependant le signaler à l'attention des biographes; mais ni Ibn Khallikân, ni le *Ta'rîkh el-ḥokemâ'*, ni aucun autre un peu ancien n'en parle, du moins à notre connaissance. Il ne faut pas néanmoins exagérer la portée de cet argument, car qui prouve trop ne prouve rien; on peut de même remarquer qu'aucun de ces deux auteurs n'a parlé par exemple d'Aboû Reyḥân Bîroûni.

Nous inclinons à croire qu'on a confondu deux personnages portant le même nom ou à peu près, et qui auraient vécu à soixante ou soixante-dix ans de distance. On s'expliquerait ainsi les cent quarante années de vie qu'on attribue à Nâçir, et le fait qu'en 438 il était encore vigoureux et bien portant; l'édition du *Roûchenâ'i nâmeh* qui porte la date de 420 serait le remaniement de quelque éditeur à qui 343 paraissait une date trop ancienne pour un contemporain des Ghaznévides. L'auteur du *Sefer nâmeh* nous paraît donc devoir être distingué du poëte, bien que Ḥ. Kh. n'en fasse qu'une seule et même personne; il faut remarquer aussi, sans que nous voulions rien en conclure encore, que le bibliographe appelle le voyageur « le poëte Nâçir Khosroû Ançâri » (de même que dans le *Behâristân*), et ailleurs « Seyyid Nâçir ed-Dîn Khosroû. » Le rapport lu à la Société asiatique de Londres en 1872 (t. VI du *Journal*, nouv. série, p. IX) place à Merv le lieu de la naissance du voyageur, nous ignorons d'après quelle source.

Peut-être ne jugera-t-on pas entièrement dépourvue d'intérêt la liste des ouvrages, authentiques ou non, de celui qu'on appelle Nâçir ben Khosroû. La voici avec l'indication des au-

souvenir de Nâçir ed-Dîn Ṭoûsi? Nous croyons aussi devoir signaler que les extraits poétiques donnés par les deux biographes sont entièrement différents.

teurs où nous avons trouvé chacun d'eux : un dîvân de trois mille vers (Dawlet Châh; ce dîvân a été publié à Tebrîz en 1280; si nos souvenirs sont exacts, il se trouve aussi à la bibliothèque de l'*India Office*); le *Roûchenâ'i nâmeh* (*ibid.* et Ḥ. Kh.); le *Kenz el-ḥaḳâ'iḳ* en prose (Dawlet Châh); le *Se'âdet nâmeh* (Ḥ. Kh.); le *Sefer nâmeh* (*ibid.* et *Behâristân*); l'*Iksîr-i a'ẓem*, traité de logique et de théologie, selon l'*At. K.*, de philosophie في الحكمة, selon Ḥ. Kh.; viennent ensuite les suivants, cités dans l'*At. K.* seulement: un commentaire du Ḳorân conçu dans le sens de la doctrine des *Melâḥideh;* un livre qui roule در علم يونان ; un traité de magie; le قانون اعظم ; le زاد المسافرين ; le دستور اعظم, et enfin un traité de jurisprudence intitulé المستوفى.

E. Fagnan.

NOTE SUR LES MESURES ASSYRIENNES ET LEUR APPLICATION CABALISTIQUE

(lue dans la séance du 10 janvier 1879).

M. Oppert a exposé, dans le *Journal asiatique,* le système des mesures assyriennes, par le déchiffrement d'un texte de Khorsabad qui donne le périmètre du mur de cette ville, existant encore aujourd'hui. La formule est extrêmement curieuse pour l'histoire des mathématiques, car elle exprime le périmètre d'un rectangle, de manière à fixer en même temps la longueur des côtés, et partant la superficie. La superstition des Chaldéens leur interdisant un carré exact, ils ajoutaient à deux côtés une parcelle, de sorte qu'ils obtenaient un rectangle ressemblant à un carré. Ils énoncèrent d'abord la somme des quatre côtés qui auraient formé le carré et y ajoutèrent à part la partie différentielle. M. Oppert a démontré que les deux côtés devaient être, d'après la traduction, dans la proportion de 600 à 637, et, chose décisive, les mesures de Flandin (1,645 mètres à 1,750 mètres), prises il y a trente ans, établissent la même proportion.

La phrase est à lire :

« 3 1/3 milles (ners), 1 stade, 1 1/2 toises, 2 empans, le nombre de mon nom, voici les mesures du mur de Dar-Sarkin (Khorsabad). »

Cela fait 24,740 empans ou demi-coudées, ce qui, rapporté à 6,790 mètres mesurés, donne pour la coudée assyrienne $0^m,5485$[1].

A ce résultat, M. Lepsius a opposé un autre calcul; il compte 16,280 coudées à $0^m,525$, c'est-à-dire 8,547 mètres. Mais la fixation de la coudée est un *ὕστερον πρότερον*, et les 8,547 mètres ne se retrouvent pas sur le terrain. M. Oppert a dû écarter des objections assez étranges; M. Lepsius avait parlé d'un mur différent et extérieur, qui *probablement* aurait existé autrefois; M. Oppert a démontré que le terrain s'opposait absolument à l'hypothèse de ces « forts détachés » et que des huit portes monumentales qui, d'après l'inscription de Sargon, devaient avoir orné le mur, sept se trouvaient encore intactes dans l'enceinte existante. M. Delitzsch prêtait son secours à M. Lepsius, sans se soucier le moins du monde des notions métrologiques les plus rudimentaires, qui l'auraient empêché de traduire avec M. Lepsius « 4 sars, 3 ners, 1 soss[2], 1 1/2 toises, et 2 coudées. » Le *soss*, comme soixantaine, se rapporte toujours à l'unité *suivante*; le *soss* n'est pas la « soixantaine » ici, mais le « stade », comme notre « mille » n'est pas « mille coudées », ou « mille pieds », mais « mille passuum ». Cela est prouvé par la variante :

3 1/3 ners, 1 soss, 3 cannes, 2 empans.

Le *soss* est ici une mesure indépendante du terme qui le suit : et pour que M. Lepsius eût raison, abstraction faite des impossibilités métrologiques découlant de ses *sars* et de ses *ners*, il aurait dû y avoir après « un soss » : 20 coudées[3].

[1] Voir *Journal asiatique*, 1874, t. IV, p. 424.

[2] Bien entendu : un soss (60) de coudées !

[3] M. Delitzsch, dans un essai de calcul puéril, parle des 20 coudées, et attache à ces « vingt coudées » l'élément *sar* du nom de Sargon, qui est le chiffre vingt, ce que déjà MM. Botta de Longpérier, de Saulcy, et tant

Plusieurs articles ont été publiés sur ce sujet, trois par M. Oppert, deux par M. Lepsius et un par M. Delitzsch, qui esquive la véritable question[1]. Mais il restait un point très-important; que veut dire « Le nombre de mon nom » ?

M. Oppert vient de trouver le mot de l'énigme, qui se rattache à ces périodes mythiques exposées et mises en lumière par sa découverte des sources de la chronologie de la Genèse. L'application des cycles sothiaques de 1,460 ans ou 292 lustres, et des cycles lunaires de 1,805 ou 361 lustres, ensemble 653 lustres, se trouve partout, même dans l'Inde; et dernièrement, M. Oppert a trouvé que ce chiffre de 653 années pleines ou 654 années vagues était cité par Suidas comme période du phénix[2].

Le nom de Sargon se décompose en *Sar*, qui est écrit avec le chiffre 20, et *kin*, qui est le nom du Dieu appelé généralement et provisoirement Ea[3]; ce Dieu vaut, selon un texte assyrien, 40[4]. Il y a donc 20 et 40. Vingt périodes du phénix et quarante périodes sothiaques donnent :

$$20 \times 653 = 13,060$$
$$40 \times 292 = 11,680$$
$$\text{Somme} = 24,740$$

C'est le nombre des empans donné par M. Oppert.

Il a été fixé déjà en 1874[5]. Le sens de ce nombre peut

d'autres ont vu. Mais il n'explique pas le reste de la formule, et ne rend pas compte des autres 16,260 coudées du chiffre fantastique de M. Lepsius. M. Delitzsch dit que ces 20 coudées étaient exprimées par la variante : 1 toise et demie ou 3 cannes. Ce sont, en effet, 20 coudées. Mais pourquoi Sargon n'a-t-il pas dit une seule fois : *un soss, vingt* coudées ? La réponse est simple : pour que le lecteur ne pût croire qu'il s'agît ici d'un *soss de coudées* et de vingt unités, en un mot, *pour qu'on ne lût pas*, avec M. Lepsius, 80 coudées.

[1] Mais, en revanche, M. Delitzsch se passe des formes voulues et des égards dus à ses collaborateurs, qui, au surplus, ont raison contre lui.

[2] Suidas, s. v. Φοῖνιξ.

[3] Son épouse s'appelle *Dam-kina* « épouse de Kina ».

[4] K. 170 de la collection britannique. Le texte a été signalé par Hincks.

[5] Quand même le chiffre 16,280 coudées ne serait pas condamné par

s'expliquer par un mot de la suite du texte; c'est le *sulbur*, la pérennité de l'œuvre du roi. « Autant de lustres que font les périodes de mes nombres, autant d'unités contient ce mur : qu'autant d'années puisse durer ma construction! » Le mot *sulbur* provient de la racine *labar* « durer »; le *labar* était la croix qui signifie l'éternité dans l'espace et dans le temps, et qui a été le prototype du *labarum* de Constantin[1], appliqué à la croix chrétienne; la similitude de forme a fait identifier l'instrument de supplice avec la figure du *labar* qui se trouve sur maint document assyrien.

Le calcul donné ci-dessus clôt le débat.

Pour du hasard, il y en aurait trop.

On se rappelle que la période de 292 ans est l'intervalle entre le déluge et Abraham, et celle de 653 ans l'intervalle entre le déluge et la fin de la Genèse[2]. Ce même chiffre a déjà été signalé dans les 11,340 ans d'Hérodote depuis Ménès jusqu'à Séthos[3] :

$$\begin{aligned} 12 \times 653 &= 7,836 \\ 12 \times 292 &= 3,504 \\ \hline &\ 11,340 \end{aligned}$$

M. Oppert vient de le retrouver encore ailleurs, surtout

l'état matériel du mur encore existant, *qui n'a pas* 16,280 coudées de longueur, l'opinion de M. Lepsius se trouverait encore fort compromise par les considérations algébriques excessivement concluantes. *Sar* étant 20, et *kin* 40, il devrait y avoir des valeurs acceptables pour produire le résultat de 16,280 par l'équation diophantique que voici :

$$20x + 40y = 16,280$$

ou

$$x + 2y = 814$$

Or cette équation a 406 solutions. Que MM. Lepsius et Delitzsch cherchent donc parmi ces quatre cent six solutions (en nombres entiers) une seule qui puisse satisfaire les calculateurs les moins exigeants!

[1] Voir *Études assyriennes*, p. 166. Différents auteurs ont fait passer comme leur appartenant cette étymologie donnée en 1857.

[2] Voir J. Oppert, *Chronologie de la Genèse*, où tous les faits sont consignés et où la démonstration de la réalité de cette découverte est irrécusablement établie.

[3] On a déjà fait remarquer que cette période finissait en 712, fin de la

dans les 12,954[1] ans de la période du phénix chez Solin, et de la grande année de Cicéron cité par l'auteur du dialogue attribué à Tacite; ainsi :

$$\begin{aligned} 10 \times 653 &= 6,530 \\ 10 \times 292 &= 2,920 \\ & \overline{\ 9,450} \\ 12 \times 292 &= 3,504 \\ & \overline{\ 12,954} \end{aligned}$$

Tous ces cycles sont donc des combinaisons artificielles des périodes de 292 et de 653 ans.

Ces périodes elles-mêmes présentent la réduction de lustres en années : elles militent donc, elles aussi, pour le principe dont M. Oppert a démontré l'application à la chronologie de la Genèse.

Cette multiplicité d'exemples, cette persistance avec laquelle nous rencontrons ces nombres, exclura, aux yeux de tout homme sensé et exempt de préjugé, toute idée de hasard fortuit. Cela doit s'appeler autrement.

période lunaire dont parle Sargon. Ce fait a une grande portée parce qu'il rend certaine l'existence des cycles chez les Égyptiens et les Assyriens. Si quelques égyptologues trop hardis sont allés jusqu'à vouloir nier l'existence du cycle sothiaque en Égypte, parce que jusqu'ici ils n'en ont pas découvert des traces dans les monuments, nous leur répondrons que l'*argumentum ab ignorantia* n'est pas même un *argumentum ad hominem*.

[1] Ce chiffre de 12,954 figure aussi dans la chronologie égyptienne, où l'on ne l'a pas reconnu. D'après le Syncelle, le livre de Sothis, attribué à Manéthon, donne aux dieux ayant régné 11,985 ans. Ce chiffre étant divisible par 235, et égal à 51 × 235; 235 lunaisons valant 19 années solaires, Panodore a réduit ces 11,985 ans à 969 ans, puisque 969 est égal à 51 × 19. Mais les deux nombres 11,985 + 969 donnent précisément 12,954. Ce chiffre est divisible par 254 (51 × 254), et puisque 254 est 235 + 19, on a fait le partage ci-dessus. Nous retournons donc l'argument : le chiffre primitif du Pseudo-Manéthon était 12,954, identique au chiffre de Cicéron, et ce sont les Byzantins qui l'ont ainsi scindé.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

MARS-AVRIL 1879.

NOTE SUPPLÉMENTAIRE

SUR

L'INSCRIPTION DE BYBLOS,

PAR M. J. HALEVY.

La stèle de Yeḥawmelek, roi de Byblos, contient notoirement une inscription phénicienne de quinze lignes, dont le premier quart, à partir de la dixième ligne, a été enlevé par une ancienne fracture de la pierre. L'inscription est fruste en plusieurs endroits, ce qui rend extrêmement difficile la lecture d'un grand nombre de passages. Malgré ces obstacles, le sens général du texte phénicien n'est plus un mystère pour nous, grâce aux interprétations magistrales que MM. de Vogüé[1] et Renan[2] lui ont consacrées. Avec la

[1] Stèle de Yeḥawmelek, roi de Gebal. Communication faite à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, par M. le comte de Vogüé. (Extrait des *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. Paris, Imprimerie nationale, 1875.) Cf. *Revue critique*, 1875, 30 janvier, p. 79; *Academy*, 1875, 6 fevrier, p. 146.

[2] *Journal des Savants*, 1875, juillet, p. 448-456.

sagacité et le tact épigraphique qui le distinguent, M. de Vogüé a réussi à lire la première moitié du texte avec une perfection vraiment merveilleuse. Sa traduction de cette partie laisse également fort peu à désirer. M. Renan, de son côté, en expliquant l'inscription de Byblos dans son cours d'épigraphie sémitique du Collège de France, s'est surtout donné la tâche d'en rétablir la dernière partie, qui a le plus souffert. Celui qui n'a pas vu l'original ne saurait se faire une idée des difficultés que ces savants avaient à surmonter pour déchiffrer une inscription aussi mal conservée, et l'on reste émerveillé du progrès que l'épigraphie phénicienne a accompli en France depuis quelques années. Aussi est-il avéré que les savants étrangers[1] se sont contentés d'enregistrer purement et simplement les résultats obtenus par MM. de Vogüé et Renan; à peine ont-ils proposé une légère modification d'une ou deux lettres. Parmi les savants qui ont écrit sur l'inscription de Byblos, M. Julius Euting[2] a bien mérité de l'épigraphie phénicienne par le beau fac-simile qu'il a fait préparer et qu'il a mis à la disposition des sémitistes avec un rare désintéressement.

Après la moisson si abondante et si lestement enlevée par des interprètes si compétents, il reste néanmoins quelque chose à glaner. La science phénicienne

[1] *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1875, p. 455. *Theologisches Literaturblatt*, 1876. *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1875, p. 633.

[2] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXX, p. 132.

est tellement récente que nombre de faits se dérobent facilement à la première investigation et n'apparaissent dans leur vrai jour qu'après un examen réitéré, entrepris sous une autre disposition d'esprit. Les notes suivantes ont pour but de compléter, si cela est possible, quelques détails restés incertains et de proposer des modifications pour le petit nombre des cas où l'ancienne interprétation se heurte à des difficultés imprévues. Si peu nombreuses que soient les modifications que nous proposons, on ne doit pas oublier qu'en philologie le moindre fait a son importance, et que quelquefois la fixation du sens d'une particule ou d'une forme grammaticale jette un jour nouveau sur tout un passage qui sans cela resterait inintelligible.

1. *Nom et généalogie du roi* (lignes 1 et 2). — Le nom du père de Yeḥawmelek, יחדבעל, a été lu *Yaḥdibaʿal* (Vogüé) ou *Yaharbaʿal* (Renan); c'est peut-être *Yeḥoudbaʿal* « fils unique de Baal ». On sait, par les fragments de Sanchoniaton, que les Phéniciens prononçaient *Yeḥoud* (Ἰεούδ) le mot יחד « unique », que les Hébreux articulaient *Yaḥid*. Le nom du grand-père, lu tantôt ארמלך *Ourmelek* (Vogüé), tantôt אדמלך *Adommelek* (pour *Adon-melek*, Renan), semble devoir se lire אבמלך *Abimelek* (Euting); c'est un ancien nom hébréo-phénicien.

La capitale de Yeḥawmelek se disait probablement גְּבַל en phénicien, témoin les formes grecque et assyrienne Βύϐλος et גובלו. La trace de cette pronon-

ciation se voit encore dans l'ethnique גִּבְלִי « Giblite ». La ponctuation aramaïsante גְּבַל donne facilement lieu à une confusion avec la Gabalène, district palestinien occupé plus tard par les Iduméens.

En admettant même que la lettre initiale du mot qui vient après גבל est un ה, on ne peut pas encore voir dans le mot המלכת un titre de la déesse Ba'alat. Ce titre ne saurait être « la reine » tout court; il faudrait « la reine du ciel » (מלכת השמם; cf. Jérémie, XLIV, 17-19) ou « de toute la terre » (מלכת כל הארץ; cf. Psaumes, XLVII, 8). Dans l'inscription d'Eschmounazar, le titre purement humain המלכת « la reine » venant après רבתן « notre Dame », qui est un titre divin, ne peut pas non plus se rapporter à Astarté, mais à la mère du roi, qui était prêtresse de la déesse (ואמי אמעשתרת כהנת עשתרת רבתן המלכת, lignes 14, 15). Donc, quand même l'existence du ה serait prouvée, on devrait lire הַמַּלְכֻת et prendre le *noûn* final de פעלתן pour un régime indirect : « Ba'alat.... qui m'a destiné la royauté sur Gebal ». Mais l'estampage aussi bien que le fac-simile de M. Euting font clairement ressortir la forme du מ ; la lecture ממלכת devient ainsi très probable. Le roi de Byblos attribue à Ba'alat son élévation sur le trône; c'est aussi la formule sacramentelle des grands rois perses qui disent d'Ahoura-Mazda, par exemple, *hya Khsayârsâm khsâyathiyam akunaus* « c'est lui qui a fait Xerxès roi[1] ». On

[1] Longtemps avant les Achéménides, les rois assyriens avaient employé une formule encore plus générale à l'égard de leur dieu tutélaire Assour. On lit dans la grande inscription de Tuklatpalassar I[er]

trouve ממלכת comme un titre royal sur les monnaies de Bocus, roi de Numidie; on y lit בקש הממלכת « Bocus le dynaste ».

2. *Invocation de la déesse.* — Il s'agit évidemment d'une action de grâces, d'une expression de reconnaissance pour des bienfaits reçus, bien que la locution וקרא אנך את רבתי ait plutôt l'air d'une demande de secours comme dans la proposition כ מאש קראת את רבתי.... ושמע קל de la ligne 7. En hébreu, la gratitude s'exprime par קרא שם (Deutéronome, xxxii, 3) ou קרא בשם (Psaumes, cxvi, 13). Il ne faut pas cependant trop insister là-dessus, car en remerciant la déesse de ses bienfaits antérieurs, le roi en demande de plus importants encore pour l'avenir (lignes 8 à 11), et c'est cette nouvelle demande qu'il a surtout en vue.

Les mots qui expriment les bienfaits de la déesse sont très frustes, mais la proposition כשמע קל ne suffit pas pour remplir la lacune. Je suppose qu'il y avait les mots אש שמת את גבל « qui a protégé Gebal ». Les villes de Phénicie, pendant le règne des Achéménides, ont souvent été le foyer de séditions et de soulèvements partiels, toujours étouffés dans le sang. C'est probablement après avoir échappé à un dan-

(xiie siècle avant J. C.) : אשּׁור נאדין חאטּי אֹו אני מוכין סארּותי « Assour distribue les sceptres et les couronnes; c'est lui qui affirme la royauté » (IV R., ix, 1, 2). Du reste, il est maintenant hors de doute que les Perses n'ont fait que continuer les errements administratifs et diplomatiques de leurs prédécesseurs assyro-babyloniens.

ger de cette nature que le roi Yeḥawmelek sentit le besoin de témoigner sa reconnaissance envers la déesse, à laquelle il attribue le salut de sa capitale.

3. *Énumération d'objets offerts à la déesse* (lignes 3 à 5). — Le premier objet que le roi consacre à la déesse de Byblos est un autel d'airain, mais le mot qui suit la préposition ב et qui désigne l'endroit où il était placé est en partie fruste. On voit cependant qu'il se compose de quatre lettres et qu'il est du genre masculin, comme le prouve le démonstratif ז qui le détermine. Ces circonstances excluent le mot חדר ou חררת qu'on serait tenté d'y supposer. Il faut aussi renoncer à y placer חצרן, terme qui ne s'emploie en hébreu que comme un nom propre. Les traits qu'on distingue sur l'estampage semblent indiquer que le mot commençait par un א et se terminait par un ף. Je complète אסקף que je compare au mischnaïtique אסקופה «seuil». Le rapprochement de mots tirés de la Mischna a déjà beaucoup profité à l'explication du phénicien, témoin les termes קנם «adjuration», מזל «fortune», פס «tablette», ברץ «excéder», auxquels j'ajouterai la forme קסם «vases», dans la trente-septième inscription de Citium, forme que la Mischna (Kêlim, chap. IV) mentionne comme particulièrement sidonienne (הקוסים הצידונין) et désignant des coupes dépourvues de base, comme celles qui servaient aux libations. Remarquons encore qu'en assyrien le «seuil» se dit aussi אסקופ̈אתו. Sur la

monnaie de Macrin, on voit, en effet, que l'autel était placé tout près de l'entrée du temple.

On a cru jusqu'à présent que le second objet offert à la déesse était une porte d'or, mais cela se heurte à une objection insurmontable. Le mot פתח désigne en hébreu, non pas la porte qui ferme l'ouverture et qui se dit דלת, mais l'ouverture elle-même. Le sens de ces deux termes ressort d'une manière frappante de Genèse, XIX, 16 : ויצא אליהם לוט הפתחה והדלת סגר אחריו «Lot sortit vers eux dans l'entrée et ferma la porte derrière lui». Dans le premier livre des Rois, chapitre IV, verset 31, on lit : ואת פתח הדביר עשה דלתות עצי שמן «Pour l'entrée du *debir*, il fit des portes en bois d'olivier». Je ne pense pas que le mot פתח ait eu un autre emploi en phénicien; l'idée de «porte d'or» devrait donc être exprimée par דלת חרץ. L'impossibilité d'y voir une porte étant établie, il devient nécessaire de lire פִּתֻּחַ «gravure, sculpture, objet sculpté à peu de profondeur». Le don fait par Yeḥawmelek à Ba'alat consistait donc en un objet plat sculpté en or.

Faisons remarquer, en passant, que le démonstratif זן semble indiquer une distance plus grande que ז, mais moins considérable que הא qui marque un rapport éloigné. Ce démonstratif paraît s'être conservé en hébreu dans la locution מזן אל זן (Psaumes, CXLIV, 13), qu'on traduit d'habitude par «de toute espèce»; le vrai sens en serait «de toute part, d'un bout à l'autre», comme מזה אל זה.

La place occupée par la sculpture d'or est déter-

minée par la proposition relative qu'on a lue על פן פתח וז.. (Vogüé), ou על פן מחי ז (Renan), ou bien encore על פן פתח וז (Euting). Discutons chacun de ces mots. La préposition composée על פן a été unanimement traduite par « en face »; mais on peut se demander pourquoi, au lieu de déterminer la porte d'or par sa position en face d'un autre objet, on n'a pas dit tout simplement « la porte d'or du temple ». Cette considération conserve toute sa valeur si l'objet offert est une sculpture en or; la position doit toujours être indiquée directement. Du reste, la préposition hébraïque על פני, signifiant mot à mot « sur la face de », ne marque pas l'idée d'opposition, laquelle est exprimée par נגד, נכח, מול, etc., mais celle de la proximité immédiate, de la contiguïté. L'homme vit על פני האדמה « sur la surface de la terre » qu'il foule; l'esprit de Dieu plane sur les eaux (על פני המים) qu'il effleure et met en mouvement. Dans la description architectonique I Rois, IV, 3, il est dit que le portique touchait au temple (על פני היכל הבית) dans toute sa largeur, qui était de vingt coudées (עשרים אמה על פני רחב הבית), et dans une sixième partie seulement de sa façade, qui mesurait soixante coudées (עשר באמה רחבו על פני הבית). Le sens de cette préposition est tellement précis que l'expression על פני יהוה serait monstrueuse en hébreu, attendu que personne ne peut se mettre en contact matériel avec Dieu, tandis que, selon la doctrine biblique, Dieu touche et pénètre pour ainsi dire toutes les molécules de la matière.

Il résulte de cette considération que l'ornement d'or fait par Yeḥawmelek était fixé sur un objet qu'exprime le mot qui suit la préposition על פן. Un nouvel examen du moulage m'a montré l'exactitude de la transcription פתח. De prime abord, on incline à traduire ce mot par « entrée », et à prendre pour des ז les deux lettres qui viennent après. Le mot זיז a dans la Mischna le sens de « balcon ou galerie », le פתח זז serait ainsi l'entrée de la galerie. Cela n'a en soi-même rien d'improbable; on est cependant obligé d'y renoncer pour les deux raisons que voici :

1. Il est difficile d'admettre que le mot פתח ait été employé dans deux sens différents à si peu d'intervalle. Le lapicide aurait probablement évité cette équivoque en employant le mot שער comme l'a fait l'auteur de l'inscription d'Oum el-Awamid.

2. Si le mot זז était un substantif, il serait indispensable de le faire suivre d'un démonstratif ז, ainsi פתח זז ז avec trois ז. La détermination est rigoureusement observée dans toute l'inscription, comme המזבח נחשת ז, אסקף ז, פתח חרץ זן, etc.; elle ne pouvait pas manquer en cet endroit.

Ces raisons obligent donc à regarder la lettre finale, qui est indubitablement un ז, comme le démonstratif exigé par la grammaire; mais comme rien n'indique que le lapicide ait mis par mégarde deux ז au lieu d'un seul (Euting), il ne reste qu'à voir avec M. Renan un י dans la lettre qui précède. L'examen

de l'estampage confirme parfaitement cette valeur, et l'on doit lire על פן פתחי ז, où le י ne peut être que le suffixe de la première personne du singulier.

Le rétablissement de la bonne leçon fait disparaître en même temps tout doute sur la signification du mot פתח. Comme il n'était pas question de la construction d'une porte dans ce qui précède, il est évident que l'expression « sur la surface de ma porte que voici » serait des plus singulières. Il ne peut donc s'agir que d'une autre sculpture ou gravure sur laquelle était fixée la sculpture d'or offerte à la déesse. Nous reviendrons plus loin sur la nature de ces objets.

Le troisième objet offert à la déesse est une ערת d'or. M. de Vogüé a pensé qu'il s'agissait du disque ailé entouré de deux uræus, qui était le couronnement de toutes les portes et de tous les monuments sacrés de la Phénicie. M. Maspero a émis l'opinion que le mot ערת pourrait bien être le mot égyptien pour *uræus*. Tout en admettant la possibilité d'un emprunt à l'égyptien, il me paraît difficile d'adopter cette interprétation.

Prenons d'abord la proposition relative qui détermine l'emplacement de la ערת חרץ. L'endroit est désigné par le trilitère qui suit la préposition de lieu ב et dont la troisième lettre est certainement un ה. D'autre part, la lecture אבן pour le mot suivant proposée par M. de Vogüé est la seule possible. La leçon חתנן, signifiant « obélisque » en égyptien, qu'on avait suggérée un instant, n'est pas confirmée

par l'estampage. Il s'agit donc d'une chose faite en pierre qui renfermait la ערת d'or consacrée par le roi. On devine aisément qu'il n'y a qu'une coupole ou une niche qui peuvent servir à cet effet. Or, en regardant attentivement l'estampage et en s'aidant de l'excellent fac-simile de M. Euting, on acquiert la certitude que les deux lettres qui suivent le ב sont כ et פ . Il faut donc renoncer à la lecture בתכת admise jusqu'ici, faute de mieux, et lire בכפת. La racine כפף signifie « courber, se courber », de là l'hébreu כִּפָּה « branche courbe » et l'assyrien כיפּ̈אתו « voûte » (כיפּ̈את שאמי « voûte du ciel »). Dans la Mischna le mot כִּיפָּה est l'expression habituelle pour niche, voûte et coupole à la fois. La prescription suivante de la Mischna 7 du traité Aboda Zara indique clairement le rôle de la *Kippa* dans les monuments païens du genre de ceux que le roi Yeḥawmelek fit construire à Byblos. Les docteurs défendent aux maçons israélites de coopérer aux constructions qui sont destinées à recevoir les images des faux dieux. Dans les constructions profanes ou d'un caractère indirectement religieux, comme les bains publics et les enceintes renfermant un autel (בומסיאות, du grec *βωμός*), la coopération est permise, à l'exception de la coupole, à la construction de laquelle le maçon israélite ne peut pas concourir. La défense est motivée par cette raison que la coupole est d'ordinaire occupée par une idole : הגיע לכיפה שמעמידין בה ע"ז אסור לבנות.

En Palestine même, l'usage d'orner de coupoles

les constructions monumentales ressort d'un petit poème très curieux qui a beaucoup exercé la sagacité des exégètes (Cantiques, VIII, 8-10). Les frères de l'héroïne du Cantique se concertent pour défendre leur sœur contre les mauvaises langues qui divulguent ses entretiens avec le beau berger de Galaad. Dans leur amour fraternel, ils rabaissent l'âge et le développement physique de la jeune fille (אחות לנו קטנה ושדים אין לה, *Soror nobis parvula et mammæ non ei*); mais ne pouvant pas chasser le soupçon, ils conviennent entre eux de la traiter moins bien si elle a failli. Cette décision est exprimée au moyen d'une image empruntée à l'architecture : אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז «si elle est (restée ferme et intacte comme) une muraille, nous construirons dessus une coupole d'argent; mais si elle (a été inconstante et mobile comme) une porte, nous l'ornerons d'une planchette de bois de cèdre». Le poète emploie en cet endroit le mot proprement hébreu pour coupole: טירה, tandis que le terme כיפה dans ce sens n'apparaît que dans la Mischna.

En Syrie, l'usage de la coupole dans un but religieux ne résulte pas seulement de la décision des docteurs talmudiques, nous pouvons heureusement le constater par l'inscription bilingue de Taïbé, conservée au Musée Britannique. Elle est ainsi conçue :

לבעל שמן מרא עלמא קרב
כפתא וערשא אנתגלס

Διὶ μεγίσ?ῳ κεραυνίῳ ὑπὲρ σωτηρίας Τρα. Ἀδριανοῦ Σε-

Β[ασ]τοῦ κυρίου Ἀγαθάγγελος Ἀβιληνὸς τῆς Δεκαπόλεος τὴν καμέραν ᾠκοδόμησεν καὶ τὴν κλίνην ἐξ ἰδίων ἀνέθηκεν.

M. de Vogüé a parfaitement vu que la *καμέρα* = כפתא construite par Agathangelos était un petit naos à coupole, ou bien une niche en cul-de-four pratiquée dans la façade d'un monument. Pour l'objet de notre recherche, la constatation du mot judéo-araméen כפת = כפתא sur un monument syrien avec la signification de « voûte arquée, coupole » est du plus haut intérêt, puisqu'elle nous autorise à attribuer la même signification au terme phénicien כפת que nous venons de déchiffrer.

On est ainsi à même de se faire une idée très exacte de l'emplacement des deux objets d'or offerts par le roi de Byblos. Le premier de ces objets était appliqué au haut d'une surface gravée. Au-dessus de cet ornement, il y avait une niche ou bien un petit naos à coupole, renfermant le second objet d'or, lequel surmontait le monument tout entier. Qu'on compare maintenant la description que M. de Vogüé a donnée de la stèle de Byblos, et l'on verra tout de suite qu'il ne s'agit pas d'autre chose[1].

« Le monument de Byblos, dit le savant archéologue, est un parallélipipède arrondi par le haut, ayant 1^{m},13 de hauteur totale, 0^{m},56 de largeur et une épaisseur qui varie de 0^{m},23 à 0^{m},26. . . Sur la surface antérieure, un encadrement par saillant dessine une tablette dont le champ est divisé en deux

[1] Vogüé, *Syrie centrale, inscriptions sémitiques*, 1re partie, p. 50.

registres offrant, l'un une scène figurée gravée au trait, l'autre une inscription phénicienne de quinze lignes. . . La scène représentée dans le registre supérieur nous montre d'abord, sur la gauche du tableau, une déesse assise sur un trône et tournée à droite. Sa main droite est levée et ouverte en signe de protection et de bénédiction, sa main gauche tient un long sceptre de papyrus. Devant la déesse est un roi debout offrant une libation. Son bras droit est levé, la main étendue en signe de prière; le bras gauche est dirigé vers la déesse, et la main, ouverte horizontalement, supporte une coupe basse[1] dont l'anse, tournée du côté de la déesse, semble l'inviter à prendre le breuvage sacré qui lui est offert. Toute la scène est surmontée par le disque égyptien, dont les ailes inclinées épousent le contour arrondi de la stèle; le globe central et les deux *uræus* qui le flanquaient étaient en métal : ils ont disparu; mais on reconnaît aisément la forme de l'encadrement primitif et les trous des clous qui fixaient à la pierre la partie métallique du symbole solaire. Au-dessus du disque en métal se trouvait primitivement un autre ornement également en métal, et qui était fixé sur l'encadrement à l'aide d'un goujon qui a fait éclater la pierre, mais dont le trou est toujours visible. »

Aucun doute n'est plus possible : le פתח חרץ dont parle le roi de Byblos est le disque en métal de la magistrale description de M. de Vogüé. Le פתחי ז

[1] C'est précisément la coupe sidonienne dont il a été question plus haut, p. 178.

qu'il entourait par le haut est la scène figurée du registre supérieur qui représente le roi en adoration devant la déesse; la כפת אבן qui surmontait le disque était pratiquée dans la façade au-dessus de la stèle; enfin la ערת חרץ qui était placée dans la coupole même est l'autre ornement en métal dont M. de Vogüé a reconnu la trace dans la fissure de la pierre.

Il reste à déterminer la signification du mot ערת. Au point de vue sémitique et en vertu de l'impossibilité matérielle d'y voir l'uræus, on ne peut que l'identifier avec l'hébreu עיר « ville ». L'adjonction du ת féminin s'observe aussi dans le mot ערת « peau », qui s'écrit en hébreu עֹר. Dans le sens propre, une ville d'or doit désigner un objet d'or chargé du dessin d'une ville ou d'une partie d'une ville. Ce sentiment est confirmé par plusieurs passages talmudiques qui mentionnent la עיר של זהב « ville d'or » parmi les bijoux qui parent la coiffure des femmes (Schabbat, VI, 57). La Guémare, citant une conversation de Rabbi ʿAqiba, l'explique par ירושלים דדהבא « une Jérusalem d'or ». Les commentateurs entendent sous cette dénomination une plaque d'or chargée d'une représentation figurée de la ville sainte. Mais il y a lieu de croire que le dessin ou la gravure d'une ville dans l'art judaïque était une réduction terre à terre d'une œuvre de l'art païen qui avait une signification religieuse. On pense immédiatement aux images de la Τύχη que portent si fréquemment les monnaies des villes syriennes, comme par exemple celles de

Laodicea ad Libanum (Τύχη Λαοδικέων Λιβαν.) et de Adraa dans la Décapole (Τύχη Ἀδρανηνῶν). Le culte de la Τύχη était très répandu en Syrie, et plusieurs villes possédaient des temples consacrés à cette déesse, comme il résulte des inscriptions de M. Waddington. Dans les inscriptions de Selamen (Ṣanameïn) il est fait mention d'une statue de la déesse (Τυχέα). Parmi les temples publics de Gaza se trouvait un tychéon consacré à la *Fortuna civitatis*. Mais le plus intéressant témoignage de ce culte est l'inscription bilingue en phénicien et en grec récemment découverte à Délos que M. Renan a naguère expliquée au Collège de France. Elle mentionne le transport des images de Tyr et de Sidon dans le temple de Délos, fait par l'ordre du roi ʿAbdaschtoret. Il y a plus, l'emploi du mot עִיר dans le livre de Daniel avec le sens de « ange », ἐγρήγορος (Daniel, IV, 10, 14, 20), doit visiblement son origine à la conception antérieure de la *Fortuna civitatis*, qu'il faut distinguer, soit dit en passant, de la Fortune individuelle, qui est nommée גָּד [1]. Il semble même que l'hébreu עִיר a également le sens de « ange » dans le passage de Jérémie, XV, 9, הפלתי עליה פתאם עיר ובהלות, qui paraît vouloir dire : « J'ai suscité contre elle (la mère féconde personnifiant l'État judéen) un ange (exterminateur) avec les terreurs ». Tous ces té-

[1] C'est dans ce sens restreint que le mot גד est constamment employé dans la Bible et les Talmuds. Les auteurs syriaques sont moins précis à cet égard : le tychéon est nommé par eux indistinctement בית גדא.

moignages autorisent à penser que la « ville d'or » qui surmontait la stèle de Yehawmelek était une *Fortuna civitatis :* nous pourrions dire une Byblos d'or.

4. *Construction du portique* (l. 6). — Tous les mots de cette phrase ont été expliqués par M. de Vogüé, à l'exception du mot qui désigne l'objet placé au-dessus des colonnes, objet que M. de Vogüé suppose être une poutre ou une architrave, et M. Renan un chapiteau. Il semble pourtant que dans le dernier cas on s'attendrait à l'expression אש על ראשם, car dans le récit de la construction du temple I Rois, VII, on observe la locution על ראש העמודים, chaque fois qu'il s'agit de chapiteaux. Il est vrai que l'architrave n'est pas l'objet d'une grande attention dans l'architecture hébréo-phénicienne ; il était cependant difficile de ne pas la mentionner du tout. Du reste, le mot phénicien, quoiqu'un peu fruste, me paraît devoir se lire והסמך. C'est le même que le mot araméen סמכא qui signifie « seuil » ; en phénicien il désigne l'architrave ou le linteau, qui est comme le seuil supérieur. Ajoutons que nous avons là le nom même de la lettre *samek*, dont la forme phénicienne représente en effet trois architraves appuyées sur une colonne. Dans son cours de paléographie sémitique, M. Renan a souvent montré quel profit on peut tirer des noms des lettres phéniciennes ; cela justifie la tentative de rapprochement que je viens de faire.

5. *Prière adressée par Yeḥawmelek à la déesse* (l. 7 à 11). — Il y a bien peu de chose à ajouter aux excellentes additions faites par M. Renan à la lecture de M. de Vogüé. La leçon אית (l. 8) au lieu de קשת me paraît certaine : l'orthographe phénicienne n'est pas fixée à propos de cette particule. Je lis avec M. Euting לען עם ארץ ז « aux yeux de ce peuple », au lieu de לפן « devant ». L'expression עם ארץ est ici un composé inséparable comme l'est souvent par exemple l'hébreu ספר התורה « le livre de la loi ». Dans cette occurrence, le démonstratif s'accorde avec le mot ספר qui est du genre masculin. On dit ainsi ספר התורה הזאת « le livre de cette loi » lorsque la détermination concerne la loi, et ספר התורה הזה « ce livre de la loi » lorsqu'elle a en vue le livre; l'esprit conçoit alors un livre de loi comme une unité simple. C'est le cas de l'expression עם ארץ ז où le démonstratif se rapporte à עם qui est du genre masculin, autrement il faudrait עם ארץ זא, car le mot ארץ est du genre féminin. Cette considération me conduit à restituer le mot אחר à la petite proposition qui vient après et dont la fin a été enlevée par la cassure de la ligne 11. Yeḥawmelek désire d'être en faveur non seulement auprès de son propre peuple, mais aussi auprès d'un peuple étranger; par là il fait surtout allusion à la nation perse dont le roi était son suzerain tout-puissant. Faut-il ajouter encore les mots כל ים חיו « tous les jours de sa vie », comme M. Renan le suppose avec une grande vraisemblance? La réponse dépend de l'explication de la

phrase suivante, à laquelle nous nous hâtons d'arriver.

5. *Allocution du roi.* — La fin de l'inscription est remplie par une allocution que le roi de Byblos adresse à toute personne, de race royale ou simple particulier. Sans connaître les heureuses restitutions que M. Renan a introduites dans cette partie du texte, M. de Vogüé sentit parfaitement qu'il doit y avoir une certaine analogie avec les malédictions que, dans le sarcophage de Sidon, le roi Eschmounazar lance contre ceux qui le troubleraient dans son tombeau. Les passages lus ensuite par M. Renan semblent confirmer davantage ce sentiment; mais comme il en reste encore quelques mots et même des groupes de mots à restituer, on est arrêté par certaines difficultés de détail qu'il sera bon de signaler.

Cependant, avant de procéder à l'interprétation des mots douteux qui s'y trouvent, tâchons d'établir la nature de cette allocution. En invoquant la phraséologie si semblable de l'inscription d'Eschmounazar, on admet généralement qu'elle consiste dans des imprécations prononcées contre les profanateurs des beaux ouvrages de Yeḥawmelek. Cette manière de voir est certainement très séduisante, et l'on se demande même s'il ne faut pas introduire dans la partie perdue de la ligne 11, avant les mots כל ממלכת וכל אדם «toute personne, de race royale ou simple particulier», la formule sacramentelle קנמי את «j'adjure»; la conformité avec le texte de Sidon serait

ainsi des plus complètes. En y ajoutant les trois lettres du mot אחר que nous supposons en tête de cette ligne, la lacune aurait compris neuf lettres, chiffre qui convient beaucoup mieux à la partie manquante que les mots כל ים חיו qu'on a proposés, et pour lesquels il n'y a pas assez d'espace.

Cependant, quelque vraisemblable qu'il soit, ce point de vue ne me paraît pas admissible. La proposition des lignes 11 et 12, loin d'avoir l'allure d'une défense, montre au contraire un caractère éminemment affirmatif. Si l'intention de Yeḥawmelek avait été de défendre d'élever une autre construction sur son ouvrage, il aurait dit brièvement כל ממלכת וכל אדם אל יסף לפעל מלאכת עלת מקם ז, conformément à la proposition analogue de l'inscription d'Eschmounazar כל ממלכת וכל אדם אל יפתח את משכב ז (l. 4). Le tour affirmatif de la ligne 11 étant ainsi hors de doute, il en résulte nécessairement que les deux ואם qui se suivent à quelque intervalle à la ligne 13 constituent la fin de cette phrase, et que le mot כל sans conjonction qui figure sur la ligne 14 forme le commencement d'une nouvelle phrase, laquelle va jusqu'à la fin de l'inscription. L'une et l'autre de ces phrases commencent par le mot כל et se terminent par une imprécation. Cette fin est manifeste pour la seconde phrase; l'analogie la fait supposer également pour la première, et elle sera démontrée par notre commentaire. Ajoutons que, puisque ni les mots כל ים חיו ni קנמי את ne conviennent dans la ligne 11 entre אחר

et כל, il ne reste qu'à y supposer les mots עד עלם « à jamais », ou quelque chose d'analogue.

1. *Première phrase.* Le sixième mot semble devoir se lire יסף « ajoutera », ainsi que M. Euting l'a proposé. Le dernier mot de la ligne 11 doit se lire מקם « endroit » au lieu de מזבח. Le sens général est clair : il s'agit de quelqu'un qui voudra élever une nouvelle construction au-dessus de l'ouvrage de Yeḥawmelek. Celui-ci recommande au nouveau constructeur de faire quelque chose, et le menace de malédiction s'il ne le fait pas. L'objet de la recommandation se devine aisément quand on rapproche les recommandations analogues des rois d'Assyrie, dont voici à peu près la formule sacramentelle : « Que celui qui régnera après moi répare ces constructions et ces bas-reliefs et écrive son nom à côté du mien. Celui qui efface mes inscriptions, qui enlève le nom que j'ai écrit dessus, celui-là, les grands dieux détruiront de la terre son nom et sa race. » En cas d'une nouvelle construction, éventualité qu'il ne pouvait empêcher, Yeḥawmelek désire que son nom soit mis exprès aussi bien sur le disque d'or que sur le portique, afin que ces ouvrages ne puissent pas être attribués au nouveau constructeur. Je trouve le régime du verbe « mettre » dans les mots שם אנך, qui sont à traduire par « mon nom à moi » au lieu de « là où moi », car il faudrait pour cela אש שם. Le verbe, qui ne peut être autre que le mot שת, si fréquent dans l'inscription de Marseille, devait avoir sa place dans la partie

manquante de la ligne et dont la restitution se fait ainsi avec une grande vraisemblance. La lacune avait neuf lettres : ח[ז ושת עלת פת]; ושת a le sens précatif et consécutif « qu'il mette (alors) ». Quant à la suppression du י de la première personne dans שם אנך, elle ne surprend nullement après la formule très connue שמע קל qu'on a vue ci-dessus et où se présente le même fait. On sait que la chute du י suffixe est des plus fréquentes dans les dialectes araméens.

Après le nom propre יחומלך devait venir au commencement de la ligne 13 le titre inévitable מלך גבל. Entre ces mots et פעל מלאכת הא, il y a place pour quatre lettres. En ajoutant כאנך, on obtient une proposition explicative analogue à כמלך צדק הא de la ligne 9. Le sens en est très clair : « Que le constructeur mette mon nom sur le disque et le portique, car je suis celui qui ai fait ces ouvrages. »

La seconde partie de cette phrase commence par ואם et doit énoncer une action opposée à celle qui vient d'être recommandée. Cette considération nous met à même de lire ainsi avec certitude les quatre mots qui viennent après : אבל תשת שם אנך « mais si tu ne mets pas mon nom ». La négation est exprimée par אבל, qui est identique à la forme איבל de l'inscription de Marseille (l. 18-21); elle se compose de deux particules négatives אי et בל.

De l'autre alternative, marquée également par ואם, il ne reste sur cette ligne que les lettres תא qu'il est facile de compléter en תאמר « ou si tu dis ». Les paroles prêtées à l'usurpateur se trouvaient

au commencement de la ligne 14, où il y a de la place pour dix ou onze lettres. Le contexte conduit à rétablir à peu près : אנך פעלתה « c'est moi qui l'ai fait ». Ce qui vient après doit renfermer une malédiction. Après un examen attentif de l'estampage, je crois reconnaître la proposition תא[בד אתה אדם ז « tu périras, toi cet homme », dans laquelle il faut signaler l'orthographe de אתה avec ה final comme en hébreu.

2. *Dernière phrase.* Elle commence comme la précédente par le mot כל « quiconque »; la troisième lettre du mot qui suit ne peut être qu'un ח, et la forme הסחה est le participe *qal* de la racine סחה « gratter, frotter, balayer », d'où le *piel* סִחָה (Ézéchiel, xx, 4) « enlever en balayant ». Le grattage de la stèle aura pour suite l'effacement du nom de son propriétaire légitime. Je trouve cette idée exprimée par le mot ועכר qui termine la ligne, car עכר signifie « troubler, rendre méconnaissable ».

On comprend aisément que ce verbe exige, en guise de complément direct, les mots אית שמי « mon nom », qui occupaient le commencement de la ligne 15 et qui se rattachent parfaitement au reste de la ligne, si bien rétabli par M. Renan.

L'ensemble de l'inscription de Byblos semble donc devoir être lu et traduit ainsi qu'il suit :

1 אנך יחומלך מלך גבל בן יחרבעל בן בן אבמלך מלך

2 גבל אש פעלתן הרבת בעלת גבל ממלכת על גבל וקרא אנך

3 את רבתי בעלת גבל [כ שמר את גבל] ופעל אנך לרבתי בעלת

4 גבל המזבח נחשת זן אש ב[אסקף]ז והפתח חרץ זן אש

5 על פן פתחי ז והערת חרץ אש בכפת אבן אש על פתח חרץ זן

6 והערכת זא ועמדה והסמך אש עלה ומספנתה פעל אנך

7 יחומלך מלך גבל לרבתי בעלת גבל כ מאש קראת את רבתי

8 בעלת גבל ושמע קל ופעל לי נעם תברך בעלת גבל אית יחומלך

9 מלך גבל ותחוו ותארך ימו ושנתו על גבל כ מלך צדק הא ותתן

10 לו הרבת ב]עלת גבל חן לען אלנם ולען עם ארץ ז וחן עם ארן[ץ

11 אחר עד עלם כ]ל ממלכת וכל אדם אש יסף לפעל מלאכת עלת מק[ם

12 ז ושת עלת פת]ח חרץ זן ועלת ערכת זא שם אנך יחומלך

13 מלד גבל כ אנך] פעל מלאכת הא ואם אבל תשת שם אנך ואם תא[מר

14 אנך פעלתה תא[בד אתה אדם ז כל הסחרה עלת מקם [וע]כו̊ר

15 אית שמי תאר] הרבת בעלת גבל אית האדם הא וזרעו

Je suis Yeḥawmelek, roi de Gebal, fils de Yeḥoudbaʿal, petit-fils de Abimelek, roi de Gebal, que la dame Baʿalat-Gebal a fait roi sur Gebal.

J'invoque ma dame Baʿalat-Gebal, car elle a protégé Gebal, et j'offre à ma dame Baʿalat-Gebal cet autel de bronze qui est près de ce seuil, et cette sculpture d'or (= le disque) qui est au-dessus de ma gravure que voici, et la ville d'or (= la

Fortune) qui est dans la coupole de pierre qui est au-dessus de ladite sculpture d'or. Ce portique, avec ces colonnes et l'architrave qui est sur elles, et avec sa toiture, c'est aussi moi, Yeḥawmelek, roi de Gebal, qui l'ai fait pour ma dame Baʿalat-Gebal; car, lorsque j'ai invoqué ma dame Baʿalat-Gebal, elle a écouté ma voix et m'a fait du bien.

Que Baʿalat-Gebal bénisse Yeḥawmelek, roi de Gebal; qu'elle conserve sa vie, qu'elle prolonge ses jours et ses années sur Gebal, car c'est un roi juste. Que la dame Baʿalat-Gebal lui donne faveur aux yeux des dieux et aux yeux de cette nation, avec la faveur de (toute) autre nation, à jamais.

Toute personne, de race royale ou simple particulier, qui ajoutera un ouvrage quelconque sur cet endroit, qu'elle mette sur ladite sculpture d'or et sur ce portique mon nom, Yeḥawmelek, roi de Gebal, car je suis l'auteur desdits ouvrages. Mais, si tu ne mets pas mon nom et si tu dis : c'est moi qui les ai faits, tu périras, toi cet homme.

Celui qui grattera sur cet endroit et effacera mon nom, que la dame Baʿalat-Gebal maudisse cet homme-là et sa postérité.

L'inscription de Byblos est un des rares monuments phéniciens dont la date peut être, sinon précisée, du moins circonscrite dans de très étroites limites chronologiques. Elle appartient à l'époque perse et très vraisemblablement à la seconde moitié de cette époque, c'est-à-dire au IVᵉ siècle avant notre ère. Cette qualité de monument presque daté double la valeur des données nouvelles qu'elle nous offre implicitement sur l'état social et religieux des Phéniciens, données qui surpassent de beaucoup l'intérêt intrinsèque de l'inscription. L'épigraphiste ne saurait négliger ces renseignements sans réduire sa tâche au simple travail matériel et pour ainsi dire mécanique

de la lecture et de la traduction. L'interprétation d'un texte ancien procure à son auteur une satisfaction qui est d'autant plus vive que les difficultés qu'il avait à vaincre étaient plus grandes. Cela le récompense amplement de sa peine et satisfait son amour-propre. Mais après avoir réglé sa petite affaire personnelle, il lui reste un devoir à remplir, devoir aussi digne que sacré, qui consiste à effacer quelques points d'interrogation du grand livre de l'antiquité de notre espèce. Placée dans sa véritable sphère d'action, l'épigraphie, autre échelle de Jacob, doit conduire l'esprit du domaine des faits tangibles dans les régions sereines de la synthèse, et aboutir ainsi à une philosophie expérimentale solide et sage, qui se tient à égale distance entre l'enthousiasme et le dédain, tendances qui sont l'une et l'autre le fruit de l'éducation et de l'habitude. L'épigraphiste n'a pas de système à faire, il n'a qu'à signaler les faits nouveaux et à les rattacher aux faits déjà connus par un lien naturel et en harmonie avec le milieu où ils se présentent. Observateur impartial, il expose ces données dans toute leur simplicité, leur assigne une place convenable et n'exprime son jugement sur l'ensemble que sous la formelle réserve que d'autres monuments viennent confirmer plus tard la partie conjecturale de sa manière de voir.

Cela dit, je demande la permission de formuler quelques-unes des réflexions que la lecture de l'inscription de Byblos m'a suggérées.

Au point de vue paléographique, l'écriture du mo-

nument de Byblos montre certaines particularités qui lui donnent une physionomie spéciale. Elle est en général plus raide, moins réglementée et plus enjolivée que l'écriture sidonienne de l'inscription d'Eschmounazar. L'inconstance des formes est telle qu'on a quelquefois de la peine à reconnaître la même lettre à peu de distance. On note, en particulier, les points suivants : l'*aleph* n'a plus qu'un trait du côté gauche, au lieu de l'ancien triangle; les lettres *bet* et *aïn* ouvrent quelquefois leur boucle, comme c'est l'usage dans l'écriture araméenne; cela arrive aussi une fois au *dalet*. Les lettres *waw*, *kaf* et *noûn* se confondent facilement, et le trait moyen du *mem* se prolonge parfois d'une façon insolite; le *he* surtout prend une forme particulière non encore constatée autre part.

Pendant que l'écriture du texte de Byblos penche vers l'araméen, la langue dans laquelle il est rédigé montre, au contraire, de remarquables attaches avec l'hébreu. Le suffixe de la troisième personne du singulier est *waw* et non pas *yod* comme en sidonien. Le démonstratif *zan* ne se retrouve sous cette forme qu'en hébreu. Le pronom de la seconde personne du singulier s'écrit אתה avec un ה final comme en hébreu. Le ה remplace aussi dans חחסה le *yod*, troisième radical devenu muet dans la prononciation, ce qui constitue une autre conformité avec l'orthographe hébraïque. Ces faits sont néanmoins d'un ordre trop secondaire pour augmenter la crédibilité de l'opinion émise par Movers et Charles Ritter, d'après laquelle

les Giblites auraient été apparentés aux Hébreux. Ils ont cependant eu raison de considérer la population de Byblos comme un petit monde à part. Les Giblites avaient, en effet, une divinité tutélaire à eux, un gouvernement indépendant, et se distinguaient de leurs voisins par une différence dialectale, autant que la phonologie des langues sémitiques peut le comporter. En Phénicie, comme en Grèce, chaque territoire un peu important paraît avoir eu son dialecte particulier, devenu littéraire de bonne heure et se conservant avec une grande ténacité jusqu'à l'extinction complète de l'esprit national.

En ce qui concerne la représentation figurée de la déesse de Byblos, M. de Vogüé a démontré qu'elle était absolument égyptienne, par le style, le costume et les attributs. La Phénicie consistait en une bande de terre peu fertile et très étroite s'étendant le long de la Méditerranée et entourée de montagnes qui interceptaient la communication avec l'intérieur du continent. Les habitants n'avaient d'autre ressource que la navigation. Le cabotage les conduisit tout d'abord en Égypte, où ils fondèrent plusieurs établissements qui obtinrent beaucoup de privilèges. Cette cohabitation séculaire et toujours amicale avec les Égyptiens donna lieu à un échange d'idées et de coutumes entre les deux races. L'introduction du dieu Ptah, dont l'origine sémitique semble assurée, remonte à l'ancien empire. Plus tard, l'Égypte tout entière est gouvernée par des rois sémitiques pendant un espace de plusieurs siècles. Avec l'avènement de

la XVIII[e] et de la XIX[e] dynastie, les rapports avec la Phénicie n'ont pas souffert. Les Hyksos chassés d'Égypte se mêlèrent aux Chananéens de la côte et y continuèrent les mœurs égyptiennes qu'ils s'étaient appropriées depuis leur naissance. Une autre partie des pasteurs n'a jamais quitté l'Égypte et occupait le nome séthroïte où M. Mariette a retrouvé leurs descendants. Bientôt, la faveur dont les Phéniciens jouirent en Égypte fut telle qu'un monarque syrien, *Arisou* (= ארש), tenta, quoique en vain, de supplanter la dynastie légitime. Cette tentative réussit mieux au Syrien Boubaï qui fonda la XXII[e] dynastie à laquelle appartient Sisaq ou Scheschonq, le conquérant de Jérusalem sous le successeur de Salomon. C'est ainsi que les divinités sémitiques *Baal* (בעל), *Set* (צר), *Astarté* (עשתרת), *Anata* (ענת), s'introduisirent dans le panthéon égyptien et eurent leurs temples à Memphis. « Vers le milieu de la XIX[e] dynastie, dit M. Maspero, les conquêtes de Sésostris et l'alliance étroite que ce prince conclut avec le souverain des Khétas mirent à la mode l'usage des dialectes syriens. On tint à honneur de les enseigner non seulement aux enfants libres, mais aux esclaves nègres et libyens. Les gens du monde et les savants se plurent à émailler leur langage de locutions étrangères. Il ne fut plus de bon goût d'habiter une ville (*nout*), mais une *qiriat* (קרית, קרת); d'appeler une porte *ro*, mais *taraa;* de s'accompagner sur la harpe (*bent*), mais sur le *kinnor*. Les vaincus, au lieu de rendre hommage (*aaou*) au Pharaon, lui firent le *salam*, et les troupes

ne voulurent plus marcher qu'au son du *toupar* ou *toph* (תֹּף « tambour »). Le nom sémitique d'un objet faisait-il défaut, on s'ingéniait à défigurer les mots égyptiens pour leur donner au moins l'apparence étrangère... Les raffinés de Thèbes et de Memphis trouvaient autant de plaisir à *sémitiser* que nos contemporains à semer le français de mots anglais mal prononcés. »

Les Phéniciens, de leur côté, mirent beaucoup de bonne volonté à s'approcher des Égyptiens. Sans renoncer à leur langue et à leur religion, ils permirent aux Pharaons de construire des temples égyptiens dans leur pays et acceptèrent les symboles égyptiens pour la représentation de leurs divinités nationales. Dès lors, la Phénicie ne fut qu'une simple succursale de l'Égypte et n'eut d'autre tâche que celle de copier les œuvres d'art de la vallée du Nil dans l'intérêt de son commerce. On eut alors un spectacle des plus curieux d'une population sémitique ayant des allures égyptiennes. C'était un vrai scandale aux yeux des Sémites pur sang, si jaloux de leur indépendance et de leurs antiques traditions. Déjà les Phéniciens eux-mêmes finirent par se persuader qu'ils avaient la même origine que les Égyptiens, car le peuple a toujours raisonné d'après le proverbe connu : qui se ressemble s'assemble.

Un peu plus tard surgit une légende qui eut des suites fatales pour les peuplades chananéennes établies dans les montagnes adjacentes. Chanaan, l'ancêtre des Phéniciens, aurait été maudit par le père

commun de l'humanité. La tribu des Beni-Israël, échappée de l'Égypte, se servit de ce prétexte pour supplanter les Chananéens de la Palestine, et les Phéniciens eux-mêmes ne durent leur salut qu'aux garnisons égyptiennes que les Pharaons laissèrent dans le pays afin de tenir ouverte la route de l'Asie. Il faut toutefois reconnaître que ces concessions de part et d'autre n'ont amené qu'une tolérance mutuelle, et que la transformation des Phéniciens était plus apparente que réelle, la langue et la religion ayant empêché jusqu'à la fin l'absorption de la Phénicie par l'Égypte. Ce phénomène s'est répété plus tard par rapport à la Syrie. L'introduction du culte grec dans ce pays eut pour résultat l'assimilation des dieux asiatiques aux principales divinités du panthéon hellénique, mais ne changea pas le fond des croyances. Il vint même un temps où les dieux syriens reçurent à Rome les honneurs publics et menacèrent de laisser dans l'ombre les vieilles divinités du Latium.

Mais l'intérêt principal de cette stèle réside, à mon avis, dans la révélation d'une déesse sémitique agissant avec une entière indépendance et sans le moindre concours d'un parèdre masculin. Baʿalat-Gebal est la déesse principale de Byblos au même titre que Camosch, par exemple, est le dieu supérieur de Moab. A côté d'elle, les autres divinités (אלנם) nationales et locales sont reléguées au second plan et ne sont mentionnées qu'en passant. Le grand temple de Byblos est construit pour elle seule, et bien qu'on y ait placé les statues des autres divinités, celles-ci

n'y figurent qu'à titre d'hôtes, de *θεοὶ σύνναοι*. C'est à elle que le roi attribue tous les bienfaits et toute la prospérité de son royaume; c'est à elle qu'il demande la vie, la bénédiction et la faveur aux yeux des dieux et des hommes; car, quoique puissante et prête à protéger efficacement son patrimoine, la déesse aime avant tout la paix et cherche à éviter le mécontentement de ses divins compagnons et des hommes qui jouissent de leur faveur. C'est là une notion bien différente de celle qu'on avait jusqu'à présent sur les déesses phéniciennes. La déesse de Byblos ne montre aucune trace d'un dédoublement, d'une hypostase féminine du dieu primordial; loin d'avoir un caractère purement passif, elle déploie une inflexible énergie, soit pour fortifier et vivifier ses adorateurs, soit pour exercer la vengeance et détruire ses ennemis. C'est l'idée de la toute-puissance si heureusement exprimée dans les vers si connus de Plaute :

Diva Astarte, hominum deorumque vis, vita, salus, rursus eadem quæ es
Pernicies, mors, interitus . . . .

Ce que le poète latin dit par rapport à Astarté est strictement vrai au sujet des autres déesses phéniciennes. Celles-ci, quoique tenues d'observer les devoirs sociaux envers leurs parents et leurs époux, sont politiquement indépendantes et souvent supérieures aux premiers. C'est précisément le cas de Ba'alat-Gebal, qui est la sœur d'Astarté et non Astarté elle-même comme on l'a affirmé jusqu'à présent.

Philon de Byblos nous apprend, en effet, que des trois filles et épouses de Cronos, Astarté, Rhéa et Baaltis ou Dioné, c'est la dernière qui obtint le gouvernement de la ville de Byblos qu'il avait fondée (Καὶ ἐπὶ τούτοις ὁ Κρόνος Βύβλον μὲν τὴν πόλιν τῇ θεᾷ Βααλτίδι, τῇ καὶ Διώνῃ δίδωσι), et le monument de Yeḥawmelek le confirme d'une manière éclatante. Négligé à Byblos, le dieu fondateur *Baʿal-Gebal* ou *El-Gebal* s'est réfugié dans la ville voisine d'Émèse, d'où, sous le nom de Elagabalus ou Alagabalus (אלהגבל), il a été transporté à Rome par un de ses prêtres devenu l'empereur Héliogabale.

Vu l'importance de ce point de vue, il ne sera pas superflu de rapprocher ci-après les textes phéniciens qui se rapportent exclusivement à des déesses. Ils sont fort rares, et cela par une raison bien évidente. L'esprit sémitique a toujours considéré le mariage comme la base essentielle de toute société tant humaine que divine. Tous les dieux ont leurs épouses légitimes qui leur donnent de nombreux enfants. Il y a quelques exemples où le nom de la déesse se forme du nom de son divin époux par l'adjonction de la terminaison du genre féminin, ת ; on a ainsi *Baʿal* et *Baʿalat* (*Bel* et *Belit*), *ʿAn* et *ʿAnat* (*Anu* et *Anatu*), *El* et *Allat;* mais dans l'immense majorité des cas, les noms des déesses sémitiques sont formés d'une manière indépendante. En général, l'hommage rendu au dieu revient en même temps à sa divine épouse sans qu'il soit nécessaire de la désigner expressément. Par contre, lorsque l'hommage s'adresse

à la déesse en premier lieu, et à plus forte raison lorsqu'il vise à la déesse seule, on peut être sûr que, dans la légende locale, le dieu joue un rôle secondaire et presque effacé. Quant aux déesses vierges dont on parle tant, on n'en constate aucune trace dans la mythologie phénicienne. Le célibat absolu aussi bien que la notion de vierges-mères répugnent on ne peut plus à l'esprit sémitique. Nous savons par le témoignage de Philon de Byblos que les trois déesses suprêmes de la Phénicie avaient une nombreuse descendance; ceux qui prétendent le contraire transportent des notions gréco-romaines ou égyptiennes[1] dans un domaine étranger, et augmentent à leur insu les ténèbres dont l'éclectisme des basses époques a enveloppé les religions de l'Orient.

La mention la plus anciennement connue d'une déesse phénicienne est celle qui figure sur les ex-voto de Carthage dans la formule לרבת לתנת פנבעל ולארן לבעל חמן (à la dame Tannat-Peniba^cal et au seigneur Ba^cal-Ḥammon). J'ai montré ailleurs que le mot Peniba^cal était un nom de lieu, *Tannat de Peniba^cal*[2], et non une expression abstraite, *face de Ba^cal* ou *émanation de Ba^cal*. Un nouveau texte a depuis confirmé cette interprétation. Le n° 419 de la collection de M. de Sainte-Marie fait connaître une Tannat dont le sanc-

[1] Les Égyptiens, ignorant le véritable état des déesses phéniciennes dont ils adoptaient le culte, appelaient *Astarté* et *Anat* : «déesses qui conçoivent et n'engendrent pas»; c'est probablement de là que la légende de la Vierge phénicienne s'est répandue chez les Grecs.

[2] L'île de Πρόσωπον, près de Carthage. Voir mes *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques*, p. 45 et 46.

tuaire principal était dans le quartier de Carthage nommé *Mégara*, תנת מערת. Les Phéniciens identifient d'habitude תנת avec Artémis; mais dans une inscription latine de Lambèse elle est assimilée à *Ops* ou Rhéa, et Ba'al-Hammon à Cronos (« Pro salute Antonini imp. et Julie Domine pos. sa[cerdotes] eo[rum] Saturno domino et Opi reginæ sac[rum] templum et aram et porticum fecerunt »), tandis que Pausanias la mentionne sous le nom de Ἥρα Ἀμμωνία, en société de Παράμμων, c'est-à-dire de Ba'al-Ḥammon[1]. Ces sortes d'identifications sont trop superficielles pour qu'on s'y arrête; le fait qui nous importe uniquement est la prééminence dans Carthage de Tannat sur Ba'al-Ḥammon, lequel était pourtant le dieu suprême de la Libye.

Une déesse qui confine de très près à Tannat est celle que les Grecs nommaient Ἀμμάς ou Ἀμμαία. On la considérait comme la nourrice d'Artémis, et on l'identifiait tantôt avec Rhéa, tantôt avec Déméter. M. J. Euting a publié dans les Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg un texte votif phénicien exhumé à Carthage et consacré aux deux déesses à la fois : « A la dame Amma et à la dame maîtresse de l'adytum » (לרבת לאמא ולרבת לבעלת החדרת). Ici encore les parèdres masculins sont négligés et laissés dans l'ombre en face du prestige qui entoure leurs divines épouses.

[1] Ce témoignage direct fera, je l'espère, disparaître les dernières hésitations qui se sont fait jour en Allemagne au sujet de l'identification de חמן avec la Libye.

Le culte de la déesse ʿ*Anat* ענת remonte aux plus anciennes époques des peuples sémitiques, témoin les noms de ville ʿ*Anat* en Mésopotamie, *Bet-ʿAnat* (בית ענת), *Bet-ʿAnot* (בית ענות) et ʿ*Anatot* (ענתות), dans la Palestine préisraélite. Les noms d'homme ʿAnat et ʿAna (עֲנָה) s'observent chez les Hébreux et plus anciennement encore chez les Chananéens et les Horites (Juges, III, 31; Genèse, XXXVI, 2, 20). Pendant les grandes guerres de la XVIIIe et de la XIXe dynastie, le culte d'Anat prit racine en Égypte. Ramsès II s'intitule « héros d'Anat, » sa fille s'appelle *Bint-Anat* (fille d'Anat), et son épée *Anta-m-nekht* (Anat est force). Ramsès III dit que « Anta et Astarté sont près de son bouclier, » et un cheval de Séti Ier se nomme *Antat-herta* (Anat se réjouit). A l'époque grecque, on trouve Anat sur une médaille syrienne et sur la stèle phénicienne de Larnax Lapithou, où elle est assimilée à l'Athéné grecque (Ἀθηνᾷ σωτείρᾳ = לענת עז חים). Dans tous ces monuments, on ne trouve pas la moindre mention du parèdre masculin ʿ*An*, et cependant ce parèdre a certainement existé. Il est avéré que les Chaldéens attribuaient à *Oannès* (=*Anu*) l'origine des arts et des sciences. Son image, dont le poisson est l'appendice caractéristique, se voit sur un grand nombre de monuments assyro-babyloniens. An occupe le sommet de l'échelle hiérarchique du panthéon babylonien, les autres dieux sont ses enfants ou ses petits-enfants. Parmi tous les temples consacrés à ce dieu en Babylonie se faisait remarquer de bonne heure celui d'Erech, ville de prédilec-

tion d'An et d'Anat. Avec le relèvement de l'empire d'Assyrie, le culte d'An a été supplanté par celui d'Assour, dieu éponyme de l'empire du nord, que le système primitif avait enregistré comme une divinité cosmique. Dès lors, le prestige d'An pâlit considérablement même en Babylonie, mais ne se perdit pas entièrement. En Syrie, ce sont les habitants de Sepharwaïm [1], près de Hamat, qui offraient leurs hommages à ʿAn sous le nom de *ʿAnammelek* (עֲנַמֶּלֶךְ «An-roi»), et tout récemment j'ai trouvé les noms propres *ʿAn* (ען) et *Ben-ʿAn* (בן־ען «fils de ʿAn») dans les inscriptions arabes du Safa. Néanmoins, depuis le XIVe siècle avant notre ère, l'adoration de ʿAnat prévalut chez les Sémites au détriment de son époux, lequel fut presque oublié.

Nous terminerons par la mention d'Astarté, la déesse la plus célébrée du panthéon sémitique. Le mot ʿAchtoret (עשתרת) désigne en hébreu la femelle du menu bétail; en assyrien, *istaritu* (אישתאריתו) est le mot ordinaire pour déesse, et la Bible parle aussi de plusieurs *ʿAchtarot* (עשתרות). Pour préciser l'individualité, on ajoute un autre nom qui est, si je ne me trompe, celui du père, ainsi *ʿAschtar-Kamosch* (עשתר־כמש) «Astarté (fille) de Kamosch», *ʿAthar-ʿAta*

[1] סְפַרְוַיִם. Les assyriologues l'identifient à tort avec la ville babylonienne de *Sippara*. Les passages II Rois, XVIII, 34, XIX, 13, et tout particulièrement celui de II Rois, XVII, 24, montrent indubitablement qu'elle était située dans la Hamatène. On y reconnaît aisément la ville de סִבְרַיִם, sise entre les territoires limitrophes de Damas et de Hamat (Ezéchiel, XLVII, 16).

(Atargatis, עתרעתה; ʿ*Athar*, forme araméenne) «*fille* de ʿ*Atha*». La notion d'androgynisme qu'on a voulu y voir ne repose sur aucune autorité ancienne. L'inscription d'Eschmounazar mentionne l'Astarté céleste (עשתרת שמם) parmi les «dieux saints» (אלנם קדשם) de la Phénicie. En Mésopotamie, on connaît déjà six déesses de ce nom, pour la plupart protectrices de grandes villes, comme l'étaient *Baʿalat-Gebal* et *Atargatis*; celle-ci était la patronne d'Hiérapolis de Syrie. Les documents assyriens nous montrent la part que ces déesses prennent dans le gouvernement du monde au milieu de leur famille. Écoutons d'abord Istarit, fille de Sin, qui énonce sa propre louange[1] :

אנא שותאבול תירותי אזאז גיתמאליש אזאז

אנא אביא אן־סין שותאבול תירותי אזאז גיתמאליש אזאז

אנא סיס־יא אן־פאר שותאבול תירותי אזאז גיתמאליש אזאז

יאשי אבי אן־נאנארו אולזיזאני שותאבול תירותי אזאז

אש אן־אי אידישותי שותאבול תירותי אזאז גיתמאליש אזאז

Je dirige le gouvernement de la nature, je le dirige énergiquement;

Près de mon père Sin, je dirige le gouvernement de la nature, je le dirige énergiquement;

Près de mon frère Sams, je dirige le gouvernement de la nature, je le dirige énergiquement;

Mon père Nannar (illuminateur) m'a établie, je dirige le gouvernement de la nature;

Dans les cieux magnifiques, je dirige le gouvernement de la nature, je le dirige énergiquement.

[1] Fr. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, p. 34 et 35.

Sin (lune) et Sams (soleil) appartiennent au cycle des dieux supérieurs; cependant Istarit l'emporte sur eux en ce qui concerne le gouvernement du monde. En fille respectueuse, elle attribue son élévation à la faveur de son père, mais elle est consciente de son haut rang et accentue fortement l'entière indépendance de son gouvernement.

Ce dernier point se révèle avec éclat dans un autre morceau liturgique consacré à l'Istarit d'Erech, fille d'An et d'Anat. Comme Baʿalat-Gebal à Byblos, Istarit a éclipsé ses parents et est devenue la patronne de la ville babylonienne. Le poème ci-après est une élégie sur la destruction d'Erech par l'ennemi; il s'adresse directement à la grande souveraine[1] :

אדי מאתים בילתי נאכיל מו־שו...
אש אירכי רישתי אורוך צומו איתאשכאן
אש בית אול־באר בית פירישתיכי דאמי כימא מי אינאקו
אש נאפחאר מאתאתיכי אי[שאתי] איצדימא כימא זומרי אישכוך
בילתי מאדיש ראגילתי צאנדאכו
נאכרו ראנו כימא קאני אידישאם שיביר
טומי אול צאבתאכו ראמאני אול חאסאכו
כימא צוצי מושאם או אורי אדאמום
דיש־כו נית־כי אודנינכי
ליב־זו גאן־אין־כו־אי באר־זו גאן־אין־נאח

Jusqu'à quand, ma dame, l'infidèle (triomphera-t-il)?
Dans ta ville capitale, Erech, il règne un lugubre silence;

[1] IV R., pl. XIX, nº 3.

Dans la maison Ulbar, la maison de ton oracle, le sang a coulé comme l'eau;

Dans la totalité de tes pays, le feu a fait rage et s'est répandu en spirale.

Ma dame, je souffre énormément du malheur.

Brise l'ennemi puissant, comme (on brise) un roseau solitaire.

Je ne prends plus aucune résolution, je ne me sens plus moi-même;

Comme les vagues (soulevées), je rugis nuit et jour.

Moi, ton serviteur, j'annonce ta puissance;

Que ton cœur (= courroux) se calme, que ton foie (= ressentiment) s'apaise!

Tout commentaire ne ferait qu'affaiblir l'évidence qui ressort de ce beau poème, qu'on prendrait aisément pour l'œuvre d'un psalmiste de l'école de Jérémie. Mettez Jérusalem à la place d'Erech et Jéhova à la place d'Istarit, et vous aurez le cent cinquante et unième psaume. Mais ne dérangeons rien, et laissons chaque divinité à sa place! Istarit est la souveraine d'Erech. Fâchée, elle châtie son peuple par la main d'un ennemi cruel; apaisée, elle le relève et le comble de faveurs. Que font, à côté d'elle, ses parents An et Anat, ses frères Bel et Ia, son cousin Sin, son neveu Sams et les autres dieux de l'Assyrie? Ils consentent tacitement à tout ce qu'elle fait. Ils règnent; Istarit, elle, gouverne.

Que cela est loin du principe du *père* et de la *mère*, de la *lumière* et des *ténèbres*, effectuant l'opposition entre le *chaud*, le *sec*, le *léger*, le *prompt* d'une part, et le *froid*, l'*humide*, le *lourd*, le *lent* de l'autre, prin-

cipe auquel les premiers théologiens juifs et chrétiens et leurs adeptes modernes ont réduit la mythologie orientale !

En résumé, les religions sémitiques ne font pas de différence entre dieux et déesses, celles-ci l'emportent même très souvent sur leurs parèdres masculins. On peut dire que les Sémites ont fait leur mythologie à l'image de leur royauté, absolue en même temps que patriarcale, à laquelle l'exclusion de la femme est toujours restée inconnue[1]. A l'heure qu'il est, il serait téméraire de dire en quoi la mythologie sémitique diffère de celle des autres races; mais on entrevoit déjà assez distinctement qu'en dehors des personnifications naturalistes indispensables, elle réfléchit, plus que toute autre mythologie, le développement régulier de la famille en commune et de la commune en État. Simple et égalitaire chez les nomades, elle devient compliquée, hiérarchique et savante chez les peuples qui ont constitué de bonne heure un État régulier. C'est surtout le cas de la mythologie assyro-babylonienne, qui est le reflet d'une forte organisation militaire et administrative. Tout y est réglé avec un ordre parfait, rien n'y est laissé au hasard; les faits et gestes des individus eux-mêmes sont surveillés et enregistrés par une police invisible qui ne les quitte pas un

[1] Il n'y a pas une seule nation sémitique qui n'ait eu des femmes à la tête du gouvernement; il est inutile de citer des noms que l'histoire a dûment enregistrés. On constate le même fait chez les Égyptiens; mais où sont les reines de l'Inde, de la Perse, des États grecs, de Rome? Chez tous ces peuples la femme n'a régné que dans la *fable*.

instant. La religion phénicienne avait moins d'essor. Son sacerdoce a été de bonne heure absorbé par la royauté. Le Phénicien, presque toujours en contact avec l'étranger, devint cosmopolite. Son intérêt lui commandait de pactiser avec l'Égypte, il acceptait la mode égyptienne, et représentait sa Baʿalat-Gebal sous la forme d'une Isis très orthodoxe. Le fond de l'esprit phénicien est cependant resté immuablement sémitique, et c'est ce côté qui nous intéresse le plus. Je ne sais si la conception du « dieu triple et un » est égyptienne, comme on l'affirme; ce qui est certain, c'est que les Sémites ne l'ont pas connue. La mythologie sémitique n'est ni un monothéisme, ni un hénothéisme, mais un panthéisme envisagé au point de vue social. Elle a pour but de faire connaître l'harmonie de l'univers dans la diversité, et l'ordre dans le désordre apparent des phénomènes. Puis, en se transportant dans le domaine moral, elle nie le hasard, qui est l'injustice, et proclame la loi, qui est la providence.

NOTICE

SUR

LES TRIBUS ARABES

DE LA MÉSOPOTAMIE,

TRADUITE DE L'ARABE

PAR M. CLÉMENT HUART.

La notice dont nous donnons ici la traduction forme un manuscrit de quelques pages qui a été écrit en 1865, par un Arabe de Syrie, nommé Es-Séyid Djurdjîs (Georges) Hamdi, ainsi qu'il résulte d'une lettre dont la copie a été placée à la fin, sous forme d'appendice, et dont voici le texte et la traduction :

كنتَ قد امرتنى بتحرير نبذة عن تاريخ العرب المتفرّقين الآن
فى الجزيرة ما بين اورفه وبغداد واطراف الشامية وانّ اوجاعى
واسقامى واشتغال افكارى كانت قد منعتنى عن ذلك وبهذا
الحين قد منّ الله علىَّ بالشفآءِ من الاسقام فأخليت فكرى
ممّا فيه وطلبت المساعدة على ذلك من بعض الاخوان وحرّرتُ
هذه النبذة على قدر الامكان باللغة[1] العربّية الدارجة
ليسهل فهمها على اىّ مَنْ كان فالمرجو العفو عن التأخير

[1] Ms. بلغة.

فالعبد لا زال عند خضمّ كرمكم غارقاً في بحار التقصير افندم ،
شوال ٢١ سنة ١٢٨١ ومارت ١٩ غربي سنة ١٨٦٥

السيد
جرجس
حمدي

« Vous m'aviez demandé d'écrire un précis de l'histoire [1] des Arabes actuellement disséminés dans la Mésopotamie, dans l'espace compris entre Orfa, Baghdad et la région de l'Euphrate [2]; mais les souffrances, la maladie et mes préoccupations m'avaient empêché de mettre ce projet à exécution. Grâce à Dieu! je suis maintenant entièrement rétabli; j'ai chassé de mon esprit toute occupation étrangère, j'ai même prié un de mes amis de m'aider dans mon travail, et j'ai rédigé la présente notice avec tout le soin possible et en langue arabe vulgaire, afin que tout le monde puisse la lire aisément. J'espère donc que vous me pardonnerez ce retard, et je vous prie, Monsieur, d'agréer l'expression des regrets que j'éprouve de ne pouvoir mieux reconnaître vos bontés infinies.

« 21 chawwâl 1281 = 19 mars (nouv. style) 1865. »

« GEORGES HAMDI. »

C'est à la demande de M. Ad. Geoffroy, vice-consul de France à Lattaquié, que l'auteur avait composé cet opuscule, qui se trouvait naguère en la possession de M. Alph. Guys, consul de France à Damas, de la bienveillance de qui nous le tenons.

[1] Je croirais volontiers qu'ici le mot تاريخ ne doit pas être pris dans le sens de chronologie, mais dans un sens beaucoup plus large, dont les exemples ne sont pas rares. C'est ainsi que l'on dit التاريخ الطبيعي « l'histoire naturelle », etc.

[2] Je donne plus loin (page 218, note 1) les raisons qui me font traduire شامية par « Euphrate ».

Ce petit ouvrage n'a que douze pages de vingt lignes chacune; l'écriture n'en est pas élégante, mais elle est suffisamment nette et lisible. Les détails que l'auteur nous donne sur l'état actuel des tribus nomades, arabes et kurdes, qui habitent la Mésopotamie, sont aussi succincts que possible; la plupart des articles ne contiennent guère qu'une indication sommaire de la position géographique de ces tribus, et quelques mots relativement à leur genre de vie; au point de vue de la statistique, ils sont encore plus insuffisants, puisque l'énumération de la population n'est faite qu'approximativement, par nombres ronds et par *tentes* ou *maisons*. Néanmoins, il nous a semblé que les renseignements contenus dans cet opuscule viendraient utilement corroborer ou éclaircir les données que nous fournissent les voyageurs et les géographes, et les compléter sur certains points. On sait d'ailleurs que les défauts qu'on serait en droit de lui reprocher sont communs, il faut l'avouer, à la plupart des travaux statistiques et géographiques que nous devons à la plume des Arabes.

TRIBU DES CHAMMAR شَمَّر

La tribu des Chammar est très considérable et se divise en branches nombreuses. Le territoire qu'elle occupe s'étend depuis Orfa jusqu'à Baghdad. Elle a pour chef le chéikh Farḥan ben Saffouk, dont la nomination est au choix du *machîr* (maréchal commandant le corps d'armée) de Baghdad, مروّس من مشير بغداد; il touche une pension (du gouvernement turc), صاحب معاش. Sous ses ordres est placé, avec un rang supérieur à celui des autres chéikhs, son frère, le chéikh ʿAbd el-Kérîm, qui est nommé par le *vâli*[1] d'Orfa, et reçoit également des subsides. En

[1] Dans la hiérarchie turque actuelle, gouverneur général, qui gou-

outre, chaque branche de la grande tribu a un chéikh particulier qui la commande. Chacune de ces divisions habite séparément; s'il survient quelque difficulté parmi ces Arabes, ils s'adressent pour la résoudre soit au chéikh Farḥân, soit à son frère, ʿAbd el-Kérîm, selon qu'ils se trouvent plus rapprochés de l'un ou de l'autre de ces deux personnages. Ces tribus ne séjournent pas un mois dans le même endroit, mais elles ne cessent de se transporter de place en place dans les limites de la Mésopotamie, de Baghdad à Orfa et jusqu'à l'Euphrate [1]. Chacune demeure à part, sous des tentes en poil (de chameau) [2]. La coutume constante de ces nomades, ce sont les incur-

verne un *vilâyet*. Le mot ولايت a remplacé l'ancien إيالت ou pachalik, désignation sur laquelle on peut consulter une note de Charmoy, *Chérèf-Nâmèh*, p. 2, note 2.

[1] وإلى الشامية. Le mot شامية se rencontre plusieurs fois dans le cours de cette notice. Il désigne ordinairement : 1° le désert de Syrie (conf. une note de Rousseau, *Notice sur les Wahabis*, Paris, 1809, p. 145); 2° un district situé près de Mechhed-Ḥoséïn (voy. Niebuhr, *Descr. de l'Arabie*, t. II, p. 266). Aucun de ces sens ne convient ici; l'expression على شطّ الشامية, répétée à trois reprises, page 239, ne paraît devoir s'appliquer qu'à une rivière; or, le nom de l'Euphrate n'est prononcé nulle part, bien que plusieurs des tribus énumérées habitent sur ses bords, et c'est ce qui m'a fait penser que l'auteur avait désigné ce dernier fleuve sous le nom qui nous occupe.

[2] L'auteur se sert de l'expression بيوت شعر « maisons ou tentes de poil » pour désigner les habitations des Bédouins, qui sont, en effet, composées d'une épaisse et grossière étoffe noire de poil de chameau ou de chèvre, dressée sur des poteaux, à une certaine hauteur au-dessus du sol. Voyez *Journal asiatique*, numéro de janvier-février 1879, p. 121, et les détails donnés par J. L. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, t. I, p. 37. Cf. également S. de Sacy, *Relation de l'Égypte par Abdallatif*, p. 378.

sions qui ont pour but le pillage, et ils ne cessent d'en faire de ce genre contre les ʿAnézéh[1], ce que ceux-ci leur rendent bien; l'inimitié qui existe entre ces deux tribus est célèbre[2].

Au printemps, ils se rapprochent des villes; ils vivent de leurs troupeaux de moutons et en vendent la laine et le lait. Ce sont de vrais loups ravisseurs; leurs visages sont aussi affreux que ceux des guenons, et leur cœur aussi cruel que celui des démons. Considérant comme licites le sang et les biens d'autrui, ils pillent et tuent sans miséricorde.

Nous avons dit plus haut qu'ils se divisaient en plusieurs branches. La plus grande de ces agglomérations, قبيلة, compte environ cinq cents tentes de poil, et la plus petite vingt tentes. Chacune se divise encore en *fakhids*, افخاذ[3]. Parfois l'agglomération se rassemble tout entière et campe dans un seul endroit,

[1] Les ʿAnézéh sont la grande tribu bien connue qui occupe le désert de Syrie. «Les Arabes ʿAnézéh sont un des plus beaux types de leur race; ils sont grands, sveltes, actifs et cavaliers infatigables.» (Ch. Texier, *Les tribus arabes de l'Irac-Arabi*, p. 11, extrait de la *Revue orientale et américaine*. Cf. Niebuhr, *Descript. de l'Arabie*, t. II, p. 272.)

[2] La même inimitié existe entre les ʿAnézéh et la fraction de cette même tribu qui n'a pas quitté le Djabal-Chammar. Comparez Burckhardt, *op. laud.*, t. I, p. 30.

[3] Zamakhchari, dans son commentaire du Qorân, intitulé *Kechchâf* (cité dans les gloses des séances de Hariri, 1re édit., p. 329), en expliquant ce passage du Qorân, ch. XLIX, v. 13, وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ, énumère les six divisions entre lesquelles se partage la nation arabe; ce sont, en partant de la plus grande : شعب, قبيلة, عمارة, بطن, فخذ, فصيلة. Le فخذ est donc l'avant-dernière, comme importance, de ces divisions.

au nombre de cinq cents tentes; d'autres fois, au contraire, on peut voir un *fakhid* de vingt tentes camper isolément. Les Chammar ne pourraient se réunir dans un seul endroit, parce qu'alors la place leur ferait défaut pour faire paître leurs moutons et leurs chameaux; c'est pourquoi ils se divisent et campent non loin les uns des autres, à moins qu'ils ne craignent une incursion de l'ennemi ou qu'ils n'aillent en expédition. Au printemps, ils se transportent chaque jour dans un nouvel endroit, à environ deux heures de distance du précédent, pour permettre à leurs bêtes de paître.

Voici une liste des branches, قبائل, entre lesquelles les Chammar se divisent :

1° Akhraṣa, الاخرصه, 300 tentes. Leur chef est le chéikh Djedʿân, جدعان.

2° Zéïdân, الزيدان, 100 tentes, sous les ordres du chéikh Soméïr, اسمير[1], connu pour sa méchanceté qui dépasse celle des autres Bédouins.

3° ʿAbda, عَبْدَةْ, 500 tentes; chéikh Abou 'l-Mîkh, ابو المِخ.

4° Aʿliyân, الاعليّان, 200 tentes; chéikh Medjwal, مجْوَل.

[1] Les noms propres formés sur le thème فُعَيْل qui se rencontrent dans cette notice sont toujours écrits avec un ا prosthétique. Cela tient sans doute à la prononciation vulgaire, qui supprime le *dhamma* de la première lettre de ces formes diminutives, de sorte qu'on est porté à prononcer *Esméïr, Ekwéïkh*, au lieu de *Soméïr, Kowéïkh*, etc. On en trouvera encore d'autres exemples plus loin.

5° Thâbet, الثابت, 400 tentes; chéikh Khalaf el-Hadab, خلف الحَدَب.

6° Nedjméh, نجمه, 200 tentes; chéikh Khalaf el-Koweïkh, خلف الاكويخ.

7° Âmoud, العامود, 500 tentes; chéikh Gâṭêᶜ, گاطع[1].

8° La section des Ṣâïḥ, عشيرة الصايح, 800 tentes, très considérable et très forte, sujet de gloire pour les Chammar; son chef est le chéikh Avouâri (?), الاڤوارى[2].

9° Ramoûth, الرموث, 200 tentes; chéikh Ṣallâl, صلّال.

10° Toumân, التومان, 300 tentes; chéikh Hassân, حسّان.

Ces subdivisions se nomment indifféremment عشائر ou قبايل.

Les Arabes qui accompagnent le chéikh Farḥân sont pris parmi toutes les tribus et forment une réunion de cinq cents tentes, ou même davantage. Ceux qui suivent son frère ᶜAbd el-Kérîm appartiennent à

[1] Pour قاطع. Les Bédouins prononcent le ق tantôt comme گ, tantôt comme ج. Cette particularité n'est pas localisée dans le dialecte arabe de Mésopotamie (cf. J. Oppert, *Expédition scientifique en Mésopotamie*, t. I, p. 114); on la retrouve également chez les nomades du désert de Syrie.

[2] En Syrie, le ڤ à trois points diacritiques représente le son *v*. Je n'ai pu m'assurer si c'était le cas ici. L'on sait qu'en Algérie la même lettre sert à figurer le son *g*.

toutes les divisions qui sont de son parti; leur nombre s'élève à environ huit cents tentes. On trouve (outre ceux que nous avons déjà désignés) d'autres grands chéikhs de la famille de Saffouk; la seule différence est qu'ils ne sont pas nommés par l'autorité (turque).

Saffouk est leur grand chéikh; il a fait victorieusement la guerre aux Arabes depuis trente ans; on rencontre bien peu d'hommes dont la bravoure puisse être comparée à la sienne. Parmi ces chéikhs, il faut noter Mohammed Fârès, qui est indépendant; c'est l'oncle du chéikh Farḥân; il a sous ses ordres, tant de sa propre section, عشيرة, que d'Arabes qui se sont joints à elle, cent cinquante tentes. Il a un fils, nommé Chéikh Nâïf, qui a déjà fait preuve de bravoure; il a vingt-cinq ans, a réclamé la dignité de chéikh et s'est vu suivre par environ vingt tentes d'Arabes brigands et pillards. On compte encore le chéikh ʿAbd er-Raḥmân, frère de Farḥân, qui est aussi indépendant et a sous ses ordres deux cents tentes, et le chéikh Maʿdjoûn, également frère de Farḥân et indépendant, qui commande aussi à deux cents tentes d'Arabes réunis de différents côtés.

Ces chéikhs vivent aux dépens des Arabes qui leur sont soumis, ainsi que du butin que font leurs hommes. Ils ne cessent de camper avec le grand chéikh, qui les honore plus que tous les autres, parce qu'ils sont (à la fois) ses parents et les principaux des Chammar.

Conclusion. Les Chammar sont de vilaines gens; cependant ils jeûnent et font les prières obligatoires;

ils croient à la résurrection et à la rétribution des bonnes et des mauvaises actions, mais seulement au point de vue de la pratique du jeûne et de la prière; quant aux exactions et au sang versé, on pourrait croire, à voir leurs actes, qu'ils n'ont pas de religion. C'est pourquoi la Sublime Porte a ordonné, depuis trois ans, de les piller et de les mettre à mort. Dieu les combatte!

TRIBU DE TAÏ طّى.

(Mésopotamie, environs de Naṣîbin.)

Cette tribu est également très considérable[1]; elle se divise pareillement en plusieurs branches. Son chef est le chéikh Soléïmân el-Hasan, il est nommé, مروّس, par le *muchîr* de Diâr-Bekr et reçoit une pension (du gouvernement). Ces Arabes ne quittent pas les environs de Naṣîbin (Nisibe); ils vivent du produit de leurs troupeaux et de leurs chameaux, et se louent à gages; ils sont à leur aise. Leur chéikh vit aux dépens des Arabes qui lui sont soumis et du produit des bêtes qui lui appartiennent (en propre); il perçoit également un droit de péage sur les chameliers qui parcourent ces régions et se rendent à Naṣîbin ou à Alep, ce qui lui rapporte beaucoup d'argent.

Parmi les fractions des Ṭaï sont les subdivisions suivantes :

[1] Au rapport de Rousseau, c'est la plus considérable des tribus qui habitent la région située entre Mossoul et Naṣîbin. (*Description du pachalik de Bagdad*, p. 94. Cf. Layard, *Discoveries in Nineveh and Babylon*, p. 158.)

1° Er-Râched, الراشد, 200 tentes; chéikh ʿAbd er-Raḥmân el-Hasan.

2° El-Aḥrîth, الأحريث, 150 tentes; chéikh Ṣâleḥ.

3° El-Yasâr, اليسار, 100 tentes; chéikh Mohammed.

4° El-Djawwâlé, الجوّالة, 200 tentes; chéikh Solṭân (cette tribu est celle qui travaille le plus).

5° Harb, حرب, 200 tentes; chéikh Aḥmed.

Les Arabes qui accompagnent continuellement le chéikh sont au nombre d'environ trois cents tentes, prises parmi les fractions (que nous venons d'énumérer), ainsi que parmi d'autres qui sont celles de Djaḥîch, الجحيش, de Djabour, الجبور, de Chérâbiyîn, الشرابيين, des Béni-Sabʿa, بنى سبعه, de Ghomâm, غمام, etc.

Ordinairement la plupart de ces subdivisions campent dans les environs de la troupe du chéikh.

Parmi les chéikhs qui sont placés sous les ordres de ce dernier, nous citerons le chéikh Fahd, qui a en sa compagnie environ cent cinquante tentes, prises sur le nombre des subdivisions; la plupart de ces Arabes se livrent au vol de grand chemin et au brigandage, اغلبهم مغلاجيّه وقاطعين الطريق[1].

Cette tribu de Ṭaï est un peu plus civilisée que celle des Chammar, parce que ces Arabes travaillent,

[1] J'ai expliqué le mot مغلاج dans le *Journal asiat.*, mai-juin 1878, p. 550.

vont dans les villes et entretiennent des rapports avec les citadins; mais ils sont plus vils que les autres, à un certain point de vue; car les Chammar prennent par force, tandis que c'est en s'exposant à la honte que les Ṭaï reçoivent quelque chose. Il ne faudrait pas croire qu'à cause du nom qu'ils portent ils aient conservé quelque noblesse[1]; au contraire, aujourd'hui les Chammar ont le caractère plus noble qu'eux; il en est de même pour leur fidélité aux engagements pris. Toutefois, en général, ils se distinguent des Chammar en ce que ceux-ci sont de vraies bêtes sauvages et qu'un homme ne peut être en sûreté au milieu d'eux, tandis que les Ṭaï ne sont pas aussi traîtres, obéissent aux ordres du gouvernement et commercent continuellement avec les habitants des villes.

Ceux dont nous venons de parler sont la fraction des Ṭaï qui habite les environs de Naṣîbin. Il y en a d'autres qui demeurent près de Chémâmek et qui font l'objet de l'article suivant.

TRIBU DE ṬAÏ DE CHÉMÂMEK.

(Environs d'Erbîl = Arbelles.)

Ceux-ci ont pour chef le chéikh Sâleḥ el-ʿAly, nommé par le *vâli* (gouverneur) de Kerkouk[2], et

[1] La tribu des Taï est, en effet, l'une des plus anciennes et des plus célèbres parmi les Arabes.

[2] Cette expression semble inexacte. Le gouverneur de Kerkouk ne peut avoir tout au plus que le titre de *muteṣarrif*, réservé au gouverneur de la circonscription nommée سنجاق, لوا ou متصرفلك, et qui correspond à peu près à un arrondissement. Sur Kerkouk, voyez

touchant une pension. Quant à leur gouvernement et à leurs agissements, ils sont semblables à ceux des Ṭaï de la Mésopotamie. Ces deux sections des Ṭaï ne formaient autrefois qu'une seule tribu, réunie dans le même endroit; mais depuis un certain nombre d'années, ils se sont divisés; les uns ont choisi pour séjour la Mésopotamie, les autres sont allés habiter la région de Chémâmek.

Ces derniers se partagent aussi en plusieurs *qabîléhs*, qui obéissent chacune à un chéikh particulier.

1° Sombos, سنبس, 200 tentes; chéikh Hasan.

2° El-Harîth, الحريث, 100 tentes; chéikh Hassân.

3° Er-Râched, الراشد, 200 tentes; chéikh Ibrahîm.

4° El-Yasâr, اليسار, 100 tentes; chéikh ʿAbbâs.

La plupart de ces subdivisions se sont séparées des subdivisions correspondantes des Ṭaï de Mésopotamie, comme on le voit par la conformité des noms.

Deux cents tentes environ, prises dans la totalité de la tribu, accompagnent toujours le grand chéikh. Parmi les chéikhs qui sont soumis à ce dernier, on peut noter son cousin, Chéikh Fârès, qui campe isolément, avec cent cinquante tentes, et son frère, Chéikh ʿAbdallah el-ʿAly, suivi par cent tentes.

Tous les Arabes de la tribu de Ṭaï qui habitent les environs d'Erbîl sont soumis au chéikh Ṣâleḥ el-

Rousseau, *Pachalik de Bagdad*, p. 82, et Charmoy, *Chérèf-Nâmèh*, p. 135.

ʿAly, tandis que ceux de la région de Naṣîbin sont sous les ordres de Soléïmân el-Hasan. Ceux dont nous traitons actuellement vivent en travaillant encore plus que leurs frères de la Mésopotamie; on les voit continuellement apporter dans les villes les blés du district de Chémâmek; ils louent aussi leurs chameaux et leurs bêtes de somme. Ils ont des moutons et autre menu bétail, طَرْش[1], en quantités considérables. Leur chéikh vit aussi à leurs dépens; il perçoit en outre un péage sur tous les transports que font les négociants de Baghdad, de Kerkouk et autres endroits, à Mossoul.

Ainsi les deux grands chéikhs de la tribu de Ṭaï, non contents de recevoir un traitement du gouvernement, d'être payés par les riches Arabes d'entre les leurs, de toucher le produit de leur bétail et de leurs bêtes de somme, perçoivent encore ce tribut sur les hommes[2] et croient que cela leur est licite, que c'est un bienfait de Dieu; en outre, il n'y a personne qui les empêche de le faire.

TRIBU DES KÎKIYÉH كيكيّة.

(Environs de Mârdîn.)

C'est une grande tribu[3] qui possède des villages, et qui, au printemps, habite sous des tentes de poil,

[1] Ce mot est expliqué dans le Dictionnaire arabe-français du P. Cuche, *s. h. v.*

[2] Littéralement : les serviteurs de Dieu, عباد الله تعالى.

[3] Tribu kurde. Voyez Niebuhr, *Voyage en Arabie*, t. II, p. 531; Rousseau, *op. laud.*, p. 96; Charmoy, *Chérèf-Nâmèh*, p. 70.

sans s'éloigner de ces villages, à cause du bétail et des bêtes de somme. Les Kîkiyéh sont agriculteurs et se divisent en quinze bourgades, qui forment en tout à peu près quatre cents maisons. Leur chéikh, appelé Châmdîn, شامدين, est nommé par le *muchîr* de Diâr-Bekr, lequel lui paye en outre une pension. Ce sont des gens redoutables et très bons cavaliers.

TRIBU DES MILLIYÉH[1] ملّيّه.

(Environs de Mârdîn.)

Ceux-ci sont semblables aux Kîkiyéh, quant à leur manière de vivre et de se loger; mais ils ne comptent qu'à peine deux cents tentes. Leur chéikh se nomme Ahmed; il touche une pension et est placé sous les ordres du gouvernement de Diâr-Bekr. Ce chéikh, ainsi que celui dont nous avons parlé plus haut, vit du traitement qu'il reçoit de l'autorité et du produit de ses terrains cultivés et de ses bestiaux. De même, tout chéikh placé à la tête d'une tribu agricole et sédentaire vit sur les récoltes et le produit des troupeaux, et non aux dépens de ses Arabes et des voleurs de grand chemin, car ces tribus logent sous des toits fixes, داماك[2], et dans des maisons, obéissent aux autorités turques et payent les impositions, تكاليف.

[1] Cette tribu est sans doute la même que celle des *Millis*, dont parle Charmoy, *op. laud.*, p. 62 et 373. Cf. Niebuhr, *ubi supra.*

[2] C'est le mot turc دام, طام.

TRIBU DES BÉRÂZIYEH [1] برازيّة.

(Environs d'Orfa.)

Possédant également des villages et se livrant à l'agriculture, cette tribu habite au printemps sous des tentes de poil; elle est puissante, compte environ six cents tentes, et parle le kurde et l'arabe, parce qu'elle est mélangée, ملّخمة [2]; son chéikh, nommé par l'autorité, s'appelle Khocho, خُوشُو [3]; il ne reçoit pas de traitement. Cette tribu dépend du gouvernement d'Orfa (Édesse). Il paraît qu'elle est d'origine kurde, ou (selon une autre version) qu'elle serait fortement mélangée de sang kurde; mais la première explication est la plus vraisemblable.

TRIBUS DE DJÉÏS ET D'ʿADWÂN جيس وعدوان.

(Environs d'Orfa [4].)

Ce sont deux tribus mêlées ensemble et comprenant trois cents tentes; elles habitent dans des villages, comme les Kîkiyéh, et labourent la terre. Leur chéikh, nommé Sirḥân, dépend du gouvernement d'Orfa, et ne reçoit pas de pension. Ces deux tribus parlent l'arabe; elles possèdent des troupeaux; les hommes sont bons cavaliers.

[1] Cf. Charmoy, *op. cit.*, p. 77.

[2] *Sic in ms.* Je traduis ainsi par conjecture.

[3] Nom kurde, qu'il faut probablement rapprocher du persan خوش.

[4] Cf. Rousseau, *Pachalik de Bagdad*, p. 114 : «Les Dgéis, les Adwâns, disséminés sur la route qui conduit de Moussol à Mardin.»

TRIBU DES GORGORIYÉH [1] گُرگُرِيّة.

(Environs de Mârdîn.)

C'est une petite tribu qui monte à peine à cent tentes; son chef, reconnu par le gouvernement, mais qui ne reçoit pas de traitement, est le chéikh Saʿdoun el-Gorgory, سعدون الكُرگرى. Ces Arabes habitent sous des tentes, le long de la rive du Tigre, entre Mossoul et el-Djézîréh (Djéziret Ibn-ʿOmar).

Ils vivent du produit de leurs troupeaux de moutons, du prix qu'ils retirent de la location de leurs bêtes de somme et des travaux qu'ils font dans les villages. Ils cultivent les terrains des bords du fleuve; il y en a aussi parmi eux qui sont voleurs et brigands.

TRIBU D'ABOU-HAMD أبو حمد.

(Environs de Mossoul.)

Les Abou-Ḥamd logent sous des tentes de poil; la plupart d'entre eux sont voleurs et brigands; c'est la plus affreuse de toutes ces tribus. Ils se permettent toutes les mauvaises actions; ils sont vils par leur

Les ʿAdwâns sont peut-être une branche des ʿAdwâns du Tihâma et du Hidjâz. Cf. Sprenger, *Ein Beitrag zur Statistik von Arabien*, dans la *Zeitschrift der Deutsch. morgenländischen Gesellschaft*, t. XIII, 1863, p. 215 et 219.

[1] Sur une tribu kurde qui porte le même nom, mais qui habite aux environs de Naṣîbin, voyez les auteurs cités par Charmoy, *op. laud.*, p. 62 et 374. Niebuhr, *Voyage en Arabie*, t. II, p. 340, place cette tribu entre Sindjâr et Djézîréh; il écrit *Kerkeri*. Toutefois, la planche L qui accompagne le tome II du *Voyage en Arabie* porte ce nom écrit *Gurgorîé*; c'est cette dernière forme que j'ai adoptée.

extraction et par leurs méfaits. Ils sont au nombre de deux cents tentes; ils habitent la rive du Tigre et en cultivent les terrains; ils louent leurs bêtes de somme, vendent la fiente de leurs brebis et de leurs chameaux, et s'emploient à toutes sortes de métiers, même à celui de *gadâ*, حتّى بالكدى[1], c'est-à-dire à la mendicité. Leur chéikh, nommé Moḥammed el-ʿÂkoub, العاكوب, est un personnage respectable et intelligent; il touche un traitement du gouverneur de Mossoul.

TRIBU D'ABOU-SELMÂN ابو سلمان[2].

(Environs de Mossoul.)

Parmi ceux-ci, les uns habitent des villages, les autres logent sous la tente; mais tous sont établis sur la rive du Tigre, occupés à l'agriculture et au brigandage; ils sont au nombre de cent tentes. Ce sont aussi de fort vilaines gens. Leur chéikh, ʿAbd er-Raḥman, est soumis aux autorités de Mossoul, sans traitement.

TRIBU DE DJAHÎCH الجحيش.

(Environs de Mossoul.)

Ces derniers, qui l'emportent de beaucoup sur les autres, habitent des villages et des tentes; ils sont au nombre d'environ trois cents familles; ils cultivent la

[1] L'explication que l'auteur a soin d'ajouter nous fait voir ici le mot persan گدا.

[2] Cf. Layard, *Discoveries in Nineveh*, p. 98 et suiv. Niebuhr, *ubi supra*, écrit *Albusol'man*.

terre et vivent de leurs travaux[1], ainsi que du prix de la location (de leurs bêtes) et du produit de leurs bestiaux et de leurs troupeaux. Leur chéikh, Aswad, dépend du gouverneur de Mossoul; il ne reçoit pas de traitement.

TRIBU DE DJABOUR الجبور[2].

(Environs de Mossoul.)

Les Djabours habitent sur les deux rives du Tigre, sous des tentes de poil; ils se livrent à l'agriculture et ressemblent aux *Chawâṭiyéh*[3], mais ils sont bien préférables aux Abou-Ḥamd et aux Abou-Selmân. La plupart d'entre eux pratiquent aussi le brigandage; toutefois, on en trouve quelques-uns d'honnêtes. Ils viennent à Mossoul et gagnent leur vie par le louage, par la vente du bois, de la fiente séchée des chameaux et des moutons, du lait aigre, لَبَن[4], et de la graisse. Ils sont au nombre de cinq cents familles. Leur grand chéikh, nommé par le gouvernement, sans traitement, est le chéikh ʿAbd-Rabbo, عبد ربّو[5];

[1] يتسبّبون بأشغالهم. Ce sens du verbe تسبّب n'est pas donné dans les dictionnaires.

[2] Cf. Layard, *op. cit.*, p. 59.

[3] وهم شِبْه الشواطيه. Je n'ai pu déterminer le sens de cette expression, qui ne se rencontre que dans ce passage et plus bas, page 238. Faut-il traduire «les gens du *Chaṭṭ*, les riverains»?

[4] On appelle ainsi en arabe le lait caillé, légèrement aigri, qui ressemble à du fromage frais et mou. C'est le synonyme du turc يوغرت.

[5] *Sic in ms.* pour عبد ربّه.

il y a encore un autre chéikh qui s'appelle Khaṭṭâb, خطاب. Ils dépendent de Mossoul.

TRIBU DE DJABOUR EL-BOUNÉDJÂD جبور البونجاد.

(Environs de Mossoul.)

Ceux-ci demeurent également sur la rive du Tigre, sous des tentes de poil. Ils tirent leur origine des Djabours de l'Irâq, et s'en sont séparés depuis dix ans pour venir à Mossoul. Maintenant ils labourent et ensemencent les terres. Leur chéikh est El-Mohaïri, الامهيرى[1]. Ils forment trois cents familles, et sont pires que les Djabours dont nous venons de parler (Dieu les réprouve!).

TRIBU DES HADÎDIYÎN الحديديين[2].

(Environs de Mossoul.)

C'est une grande tribu, divisée en plusieurs *qabâ'ils* séparées. Ils habitent sous la tente et vivent du produit de leurs bêtes de somme, de leurs moutons, de la location de leurs chameaux et du commerce. Ils sont au nombre de huit cents maisons; leur chéikh, Nâṣer el-Hoséïn, ناصر الاحسين, nommé par le gouvernement, ne reçoit aucun traitement. Ce sont des gens médiocres (pour l'aptitude) au travail.

[1] Voyez la note 1 de la page 220.

[2] Cf. Layard, *op. laud.*, p. 174; Niebuhr, *Voyage en Arabie*, t. II, pl. XLV; *Descript. de l'Arabie*, t. II, p. 265, et la tribu de الحديد, mentionnée par Sprenger, *op. cit.*, p. 226.

TRIBU DES KÎKIYÉH DE MOSSOUL.

Ceux-ci ont de nombreux villages; ils sont agriculteurs. Ce sont de braves gens; ils sont très sûrs; on n'en trouve point qui exercent le brigandage; la plupart sont affiliés à un ordre religieux (?)[1]. Ils habitent non loin de Mossoul, et leurs villages sont les plus importants du district. Jamais on n'a vu de brigands parmi eux; ils sont aussi réellement très religieux. Ils parlent le kurde et l'arabe. Leur chéikh est Younès-Agha ben Chéïkho, يونس اغا بن شيخو. Leurs maisons sont au nombre de cinq cents; ils sont soumis aux autorités de Mossoul. Ils payent exactement les impôts; leur situation est médiocre : il y en a cependant quelques-uns de riches. Leur chéikh, qui est un honnête homme, vit du produit de ses champs. Ils se gouvernent comme les habitants des villes et obéissent aux lois et aux principes du droit.

TRIBU DE RICHWÂN الرشوان.

(Environs d'Erbîl.)

Cette tribu est très considérable; elle possède des tentes de poil et des maisons sur la rive du Tigre[2]; elle se livre à l'agriculture. Le nombre de ses tentes s'élève à environ cinq cents; le chéikh est Séïd Hasan er-Richwâni; il est soumis au gouvernement d'Erbîl, sans traitement.

[1] اغلبهم اصحاب طريقة.

[2] Le mot شطّ, pris absolument, désigne non seulement le Chaṭṭ el-ʿArab, mais encore le Tigre. Cf. Charmoy, p. 150.

TRIBU DES KURDÎYÉH الكرديّة.

(Environs d'Erbîl.)

Ceux-ci ressemblent aux précédents; leur chéikh est Moḥammed el-Kurdi; ils possèdent quatre cents maisons, sont cultivateurs et soumis aux autorités d'Erbîl.

TRIBU DES DUZDI الدزدى.

Ce sont encore des villageois cultivateurs; leurs bourgades s'étendent depuis Erbîl jusqu'à El-Qanṭara (Altoun-Kieupru?), elles forment huit cents maisons. Leur chéikh est Fâṛès ed-Duzdâwi, الدزداوى; ils en ont encore un autre, nommé Kawîz-Agha, كاويز اغا. Soumis au gouvernement de Kerkouk, ils sont néanmoins très puissants.

TRIBUS DES ABOU-HAMDÂN ابو حمدان,

DES ABOU-HOSÉÏN ابو حسين,

DES ABOU-ᶜAZIZ ابو عزيز ET DES ABOU-DAULÉH ابو دوله [1].

Toutes ces tribus sont nomades et habitent les rives du Zâb, où elles cultivent la terre. Leur grand chéikh se nomme Hassân; en outre, chaque tribu a le sien propre. Elles font partie du district de Kerkouk, et s'occupent à divers travaux qui les font vivre; leur nombre total est de cinq cents familles.

[1] Les noms des deux premières tribus se retrouvent, sous les formes *Âlbuhamdân* et *Âlbuhössein*, sur la carte qui accompagne le *Voy. en Arabie* de Niebuhr, t. II, pl. XLV.

TRIBU DES ʿOBAÏD آل عبيد[1].

(Environs de Kerkouk[2].)

Cette tribu est composée de plusieurs petites tribus nomades séparées, qui cultivent la terre et gagnent leur vie de différentes façons. Elle compte huit cents tentes, et son chéikh se nomme ʿAli ben Saʿdoun; il reçoit une pension du gouverneur de Kerkouk. Ce sont des gens respectables, plus honnêtes et plus nobles que toutes les tribus dont nous avons parlé; on en trouve parmi eux de fort honorables.

TRIBU DE HAMÂWEND الهماوند.

Cette tribu se subdivise en nombreuses portions, toutes adonnées au brigandage. Semblables à des bêtes sauvages, ces Arabes ne s'approchent point des villes, et les gouverneurs ne peuvent parvenir à les détruire, parce qu'ils sont tout près des montagnes (du Kurdistan) et qu'ils ont coutume d'y vagabonder. Celui qui pénètre au milieu d'eux n'est pas sûr de sa vie, à plus forte raison de son argent. Ils ne savent pas ce que c'est que la religion, ils en ignorent même

[1] Ms. الأعبيد (*sic*).

[2] D'après Rousseau (*op. cit.*, p. 92), cette tribu occupait autrefois le pays qui s'étend depuis Tekrît jusqu'à Mossoul; mais après le meurtre de leur chef, Mohammed-Bey, étranglé par un pacha turc, ces Arabes agricoles émigrèrent vers les rives du Khabour. Les ʿObaïd dont parle notre auteur ne seraient donc qu'une fraction de cette grande tribu, puisqu'ils habitent les environs de Kerkouk. Sur la division des ʿObaïd en quatre branches, voyez Sprenger, *op. laud.*, p. 225.

le nom. Leur grand chef est Aḥmed Tchélébi, qui a sous ses ordres de nombreux chéikhs, lesquels ne reconnaissent pas le gouvernement (turc). Leurs tentes, qu'ils portent de lieu en lieu, entre Kerkouk et Suléimâniyeh, sont au nombre de six cents.

TRIBU DES ʿAZZAH عَزَّة.

Ces derniers parlent l'arabe, habitent des villages et des tentes, et cultivent les terrains situés entre Kerkouk et Baghdad. Ils forment quinze bourgades, représentant cinq cents maisons; ils obéissent au gouvernement (turc). Leur chéikh, Melḥem, ملحم, est soumis au gouverneur de Baghdad, sans en recevoir de pension.

TRIBU DES BAYYÂT بيات [1].

Ils ressemblent aux ʿAzzah, sauf en ceci, que leur nombre s'élève à huit cents maisons; leur chéikh, nommé par le gouvernement, sans en recevoir de pension, est Ṣallâl, صلّال. Ils sont soumis à Baghdad et séjournent entre cette ville et Kerkouk.

TRIBU DES AKRAWIYYÉH أكرويّة.

Ils sont également pareils aux ʿAzzah, mais toutefois leur nombre ne va qu'à trois cents maisons; leur chéikh, nommé par le gouverneur de Baghdad, sans traitement, est Hassân.

[1] Cf. Sprenger, *ubi supra :* « Al-Bayyât, zwischen Bagdad und Kurkûb. »

TRIBU DES BÉNI-LÂM بنى لام [1].

Ces derniers sont puissants et nombreux; ils forment une agglomération de quinze cents tentes de poil; ils vivent du produit de leurs moutons et de leurs chameaux, de leurs travaux, de leurs locations; ils ne commettent pas de brigandages. Leur chéikh, nommé aussi par le gouvernement, sans pension, est El-Ḥachchâch, الحشاش. Ils possèdent de nombreux troupeaux de petit bétail; quelques-uns cultivent la terre. Ils dépendent de Baghdad.

TRIBU DES KHAZRADJ خزرج.

Ceux-ci habitent sous la tente, et pourtant cultivent les terrains des bords du Tigre, dans les environs de Baghdad; ils sont au nombre de sept cents tentes; leur chéikh, Omhaïsin, امحيسن [2], dépend de Baghdad.

TRIBU DES ZAGARÎṬ زكاريط [3].

Ils habitent sous la tente; ils sont comme les *Cha-*

[1] Les Béni-Lâm habitent la rive droite du Tigre, «depuis Amar jusqu'à l'embouchure du Senné.» (Rousseau, *Pachalik de Bagdad*, p. 80. Cf. également Sprenger, p. 224, et Niebuhr, *Voy.*, t. II, p. 200; *Description de l'Arabie*, t. II, p. 262.)

[2] *Sic in ms.* Lisez probablement مُحَيْسِن «Mohaïsin», diminutif de مُحْسِن.

[3] «Les Zagarithes..... tous habitants de la partie du désert qui s'étend entre Hît et Nemnoum, au delà de l'Euphrate.» (Rousseau, *op. laud.*, p. 113.) Sprenger, *ubi supra*, écrit زقاريط, ce qui vient confirmer ce que j'ai dit dans la note 1 de la page 221 sur la prononciation du ق.

wâṭiyéh[1], et ressemblent aux juifs de Khaïbar, يشبهون اليهود الخيبرية. Au nombre de trois cents tentes, ils vivent du produit de leurs vols. Leur chéikh, nommé Ṣagr, صكر, est soumis à Baghdad.

TRIBU DES DOLAÏM دليم.

(Bords de l'Euphrate[2].)

Ils habitent sous la tente et sont cultivateurs; ils séjournent, au nombre de deux mille tentes, sur les bords de l'Euphrate, على شط الشامية. Ils ont de nombreux troupeaux de petit bétail. Leur chef, nommé par l'autorité, est Chubéïb, شبيب; ils sont puissants et possèdent beaucoup de chevaux.

TRIBU DES ʿOKAÏDÂT (ʿOGAÏDÂT) عكيدات[3].

Ceux-ci demeurent aussi sur les bords de l'Euphrate, logent sous la tente et cultivent la terre. Ils se divisent en nombreuses *qabilèhs*, au nombre de trois mille tentes; ils ont beaucoup de troupeaux. Leur chéikh se nomme Dâmouk, داموك.

[1] Voyez la note 3 de la page 232.

[2] «Les Doléims... qui occupent les deux rives de l'Euphrate, depuis l'embouchure de la rivière de Khabour jusqu'à Ana.» (Rousseau, *op. laud.*, p. 114.) Al-Dolaym, Sprenger, p. 225 : «Westlich vom Euphrat.»

[3] «Al-Oqaydât, an der syrischen Gränze». (Sprenger, *ubi supra.*) Remarquez encore que ce nom et le suivant sont orthographiés avec un ق dans les listes publiées par le journal allemand. Voyez également J. L. Burckhardt, t. I, p. 11.

TRIBU DES BEGGÂRA البكّارة[1].

Habitant sous des tentes, sur les bords de l'Euphrate, au nombre de deux mille tentes. Leur chef est Hadras, هدرس. Ils cultivent la terre et possèdent de nombreux troupeaux.

TRIBU DES ABOU-CHAᶜBÂN ابو شعبان[2].

Leur lieu de campement est le Wâdi 'l-Khachab, près de l'Euphrate, aux environs d'Orfa; leur nombre s'élève à trois mille tentes. Leur chéikh a nom Sirḥân. En général, ils cultivent la terre; cependant il y en a parmi eux qui n'ont d'autre occupation que de se transporter d'un lieu à un autre. Ils ont de nombreuses subdivisions.

Quant aux autres tribus qui habitent les rives de l'Euphrate, nous ne pouvons en parler, à cause de leur éloignement (de la Mésopotamie).

[1] Rousseau, *ubi supra*, écrit *Begarras*, et Niebuhr, *Voy.*, t. II, p. 340, بككارى *Bekkhara;* mais Sprenger nous donne la véritable orthographe du mot, البقارة *Baqqâra.*

[2] Sprenger, *op. laud.*, p. 225.

DES ORIGINES

DU ZOROASTRISME,

PAR M. C. DE HARLEZ.

(TROISIÈME ARTICLE [1].)

DU MONDE INFERNAL.

a. — Système mythique.

Nous arrivons au point essentiel de la doctrine avestique, à celui qui lui donne son caractère propre et qui en fait une religion distincte de toute autre.

Dans les pages précédentes, nous avons examiné trois conceptions d'une haute importance pour le problème que pose le titre de cette étude [2]; nous en

[1] Voir *Journal asiatique*, 1878, février-mars, p. 101, août-septembre, p. 117.

[2] Les Gênas, l'Asha et les Amesha-Çpentas. Deux textes, omis jusqu'ici, servent peut-être mieux que tout autre à déterminer le sens du mot *asha*. Les paragraphes 151-154 du Vendidâd, v, indiquent les premiers aliments que doit prendre une mère après un accouchement. Ce sont du lait, de la viande cuite, du vin sans eau, du grain *ashem* sans eau. De même, les paragraphes 93 et 94 du Vend., VII, énumérant les différentes conditions du grain soumis à la purification, portent : «Telle doit être la purification du grain semé ou non, coupé ou non, moulu ou non, *ashavan* ou non.» On ne peut soutenir sans doute que ce grain doit être conforme à l'ordre cosmique

avons cherché et la vraie nature et l'origine. On a vu qu'elles étaient propres à l'Éran et qu'elles appartenaient à un système très-éloigné des idées védiques. Pour arriver à une solution satisfaisante de la question, il nous faut procéder de la sorte relativement aux diverses parties du monde dualistique; puis, séparant les restes des croyances antiques des doctrines nouvelles introduites en Éran, nous devons rechercher la provenance de ces dernières, car la mythologie védique ou aryaque est impuissante à expliquer le mazdéisme d'une manière adéquate. Il sert très-peu de dire que telle conception avestique a été originairement la même que telle autre notion védique; il faut expliquer par quel phénomène les idées éraniennes ont été métamorphosées; comment le polythéisme naturaliste est devenu le dualisme semi-monothéiste; comment Ahura-Vazuna est devenu Ahura-Mazda; comment surtout, si en cela il y a quelque vérité, les Éraniens ont transformé Ahi en Anromainyus, et Indra en Zoroastre. Dire que cela s'est fait tout seul, c'est en réalité ne point répondre; et si l'on ne peut résoudre le problème à tous les points de vue, on doit tâcher au moins d'y donner une solution générale. Mais d'abord, jetons un coup d'œil sur celle qui a été proposée en dernier lieu, et examinons-en les vices généraux.

Deux systèmes, jusqu'ici, se sont fait jour pour expliquer l'origine du zoroastrisme. Le premier sup-

ou aux cérémonies du culte. Il s'agit du grain naturel pur, mondé ou finement moulu.

posait une sorte de révolution religieuse séparant violemment les Éraniens des Hindous et transformant complétement les croyances de l'Éran; le second, diamétralement opposé, ne veut voir dans le système mazdéen qu'un simple développement, qu'une évolution[1] des mythes aryaques. C'est tout bonnement le mythe de l'orage métamorphosé en religion par une progression naturelle. Si le premier système exagère la valeur du changement survenu dans les croyances éraniennes, il est évident, pour quiconque connaît l'*Avesta*, que le second en méconnaît la nature et en amoindrit énormément l'importance. La vérité est entre ces deux extrêmes : l'*Avesta* est le produit de plusieurs systèmes.

Il s'est opéré, en réalité, une transformation religieuse dans l'Éran. Mais cette transformation n'a point été jusqu'à abolir complétement les croyances et le culte primitifs. Les auteurs de la réforme se sont contentés de les modifier de façon à les combiner avec les idées nouvelles. En méconnaissant l'origine multiple de l'*Avesta*, la théorie de l'évolution le dénature complétement. Elle ne recourt que trop souvent, nous le disons à regret, aux subtilités, aux assertions erronées et aux contradictions. Les discussions précédentes en ont mis en relief plus d'un exemple, et nous devrons bien encore en signaler un grand nombre par la suite. Citons cependant

[1] Nous employons ici les termes très-exacts du docteur Jolly, *Academy*, fasc. I, février 1879.

deux ou trois cas en passant, pour ne point paraître exagérer la critique.

S'il est des mots dans l'*Avesta* dont le sens soit assuré, ce sont sans contredit *mairya* et *peshotanus*. Le premier, de l'aveu de tous et suivant les principes d'interprétation les plus assurés, signifie « meurtrier » ou « digne de mort ». Anquetil, par une confusion très-justifiable à son époque, prit le *mar* pehlvi pour le *mâr* persan et donna à *mairya* le sens de « serpent »; mais l'erreur ne tarda pas à être reconnue et universellement corrigée. Aujourd'hui on fait revivre la méprise d'Anquetil sans que rien puisse l'excuser, et cela afin de pouvoir transformer tous les êtres qualifiés de *mairya* en serpents de l'orage, ce qui donne parfois des résultats plus que bizarres, comme on le verra plus loin.

Peshotanus est le pendant de *peretotanus* ou *tanupereta*, comme *peshu* l'est de *peretu*, comme *marshya* de *martiya*, *asha* de *arta*[1], etc. Cela est incontestable; mais, en tout cas, le sens est absolument sûr et incontesté. Est *peshotanus* celui qui a commis un des plus grands crimes condamnés par la loi mazdéenne (Vend., XV *initio*); on le devient quand on perd le désir de la sainteté et que l'âme est endurcie (Vend., V, 14). *Peshotanus* indique donc l'effet du péché sur le corps qui « en périt (moralement) » ou qui « en est comblé ». Certes, avec cela on n'a rien pour l'orage;

[1] Comparez *Asha Vahista* = *art Vahist; ashavan* = *artavan*, ἀρτάβάνος (Hérodote, IV, LXXXIII; VII, XLIX. Diodore de Sicile, XI, LXIX, etc.).

aussi va-t-on chercher une étymologie que condamnent les lois élémentaires de la linguistique, et l'on rapproche *pesha* (=*pereta*) de *prhsh* « rafraîchir ». Cela donne pour *peshotanus* le sens de « au corps rafraîchi (par la pluie après l'orage) ». Il devient alors, il est vrai, assez difficile d'expliquer comment le pécheur endurci a le corps pluvieux; mais on ne s'arrête pas pour si peu.

Le système de l'évolution pure ou, pour l'appeler par son nom, l'*oragisme*, réduit la raison humaine à un rôle tellement abaissé qu'on ne peut en aucune manière l'accepter pour elle. Voici, en effet, ce qu'il suppose : vingt siècles environ avant l'ère moderne vivait, au pied du Caucase ou près de Pamyr, un petit peuple pasteur dont l'imagination avait été particulièrement frappée du spectacle grandiose et parfois terrible de l'orage, et qui, sous l'empire de cette émotion, se représentait les forces agissant dans le phénomène atmosphérique comme des génies en lutte. Les poëtes religieux de ce peuple avaient pris cette scène comme objet de leurs chants et se mirent à la peindre sous diverses faces. Dès lors, la pensée humaine a été arrêtée et en quelque sorte galvanisée. Plus de spéculations, plus de création nouvelle; en vain les siècles et les générations se succèdent, en vain les familles issues de ce peuple se séparent, se répandent dans de nouveaux pays, sont témoins de nouveaux spectacles et entrent en contact avec des peuples inconnus ou formés à des conceptions toutes différentes; en vain leurs poëtes et leurs doc-

teurs se livrent à leurs méditations, à leurs spéculations propres : le mythe de l'orage les tient enfermés dans ses bornes étroites ; nouvelle robe de Nessus, il s'attache à leurs flancs et ne leur permet plus jamais de se dégager de ses étreintes ; il leur ferme toutes les issues par lesquelles leur intelligence pourrait atteindre à d'autres régions. Lors même qu'il cherche à s'élever aux sphères philosophiques ou morales, l'esprit humain se perd en vains efforts, et depuis quatre mille ans, il ne sait plus, selon l'expression aussi juste qu'énergique de l'Academy, *que perpétuellement bavarder sur la pluie et le beau temps*. Lors même qu'il s'applique, comme dans les Gâthâs, à sonder les problèmes de la Providence, de la nature de l'âme et de ses destinées, à ces questions ne se présente jamais qu'une seule réponse : l'orage et toujours l'orage. La lutte du bien et du mal, tant morale que physique, dont la terre est chaque jour le théâtre, n'est que le choc des deux électricités opposées ; la rétribution des biens et des maux faite aux âmes selon leurs mérites, c'est la fin d'un orage. Il n'y a cependant point à se tromper : une seule strophe des Gâthâs suffit à démontrer, par les faits, l'inanité évidente de semblables explications. Prenons une de ces strophes au hasard : « Lorsqu'au delà (de ce monde) elle abattra l'esprit de mensonge par la vérité, cette rétribution qui a été traitée de tromperie par les devas et les hommes, alors ta gloire s'étendra, ô Ahura ! Dis-moi ce que tu sais, Ahura, avant que le passage de l'esprit m'arrive ! Comment

le juste vaincra-t-il le méchant, car c'est là l'accomplissement parfait du monde?» (Yesht XLVII, 1, 2.)

Si de pareilles considérations peuvent être inspirées par la vue du beau temps succédant à la tempête, il faut alors renoncer à toute philosophie et ne voir dans Platon même qu'un analyste de l'orage.

Que l'on réfléchisse un instant à la nature des analogies invoquées en faveur du système, et l'on en saisira de suite la valeur. La tropologie des Védas est riche et variée; presque toutes les classes d'êtres y ont leur place. Si donc, pour être un écho du mythe orageux, il suffit, comme on le prétend, de faire figurer la lumière, l'éclat, les ténèbres, des nuages, des démons, un jeune homme, un guerrier, une femme, une épouse, une nymphe, des scènes de lutte, de tentation ou de séduction, un guerrier vaincu, tué, endormi ou triomphant, des armes d'or, un assassinat, le meurtre d'un père, d'un enfant, d'un frère, un festin, une chaudière bouillante, un poisson, un oiseau, des troupeaux, du lait, du beurre, du fromage, un bœuf, une vache, un taureau, un bélier, un cheval, un renard, un loup, une queue d'animal, une montagne, un arbre, un fleuve, une mer, un serpent, un reptile, un sourire, etc., il ne reste plus au poëte qu'à briser son stylet, car il ne pourra écrire dix strophes sans s'exposer au reproche d'être un plagiaire des chantres d'Indra. Que l'on ne croie point à de l'exagération. Soit que Shakespeare crée des scènes fantastiques, soit que le brahmane chante le triomphe de sa caste sur les

Shatriyas, ou que l'Atharvan éranien médite sur la fin de toute chose, l'orage, sans qu'ils s'en doutent, distille de leur plume; tous les efforts de l'imagination ou de l'intelligence sont incapables de les en dégager, et, malgré la volonté contraire de leurs auteurs, le chaudron bouillant des sorcières, les victoires des brahmanes, les méditations du mage sortent fatalement de leurs mains, transformés en scènes atmosphériques. Tout cela est littéralement exact; on en verra, du reste, de nombreux exemples dans la partie finale de cette étude.

Ce n'est point là le seul effet funeste à la science que produit l'*oragisme*. Il a encore celui de faire disparaître de l'histoire des personnalités et des faits qui ont droit à y prendre place. C'est ainsi qu'il raye des Védas toute mention de fait historique, géographique ou ethnologique. Il se refuse à distinguer dans les chants antiques le fond vrai ou naturel des transformations et des adjonctions mythiques, le sens propre du sens figuré : tout passe sous la même couleur. Si des documents authentiques n'eussent préservé du sort commun Alexandre, Cyrus et Pyrrhus, tous trois, et bien d'autres encore, seraient également relégués dans le domaine de la fable, parce qu'ils portent respectivement le nom des Kurus épiques, du fils d'Achille et du ravisseur d'Hélène; tout comme les luttes brahmaniques sont confondues avec celle de l'orage, parce que, dans leurs créations nouvelles, les brahmanes ont pris par-ci par-là quelques noms aux mythes antiques.

En outre, le mythologisme exagéré confond l'imitation et la reproduction. Énée n'est pas Ulysse parce que, comme lui, il descend aux enfers; Ardâvîrâf n'est point Isaïe parce qu'il visite de même le ciel. En créant de nouveaux héros, l'auteur de l'Énéide et celui de l'Ardâ-nâmeh ont emprunté des traits à l'Odyssée et au livre apocryphe du prophète hébreu; mais l'origine de ces personnages n'en reste pas moins distincte. De même, tel génie avestique ou brahmanique ne s'unifie point avec les génies de l'orage parce qu'en le peignant le poëte éranien ou hindou s'est ressouvenu de quelques faits de l'ancienne mythologie.

On voit quelle confusion d'idées engendre un pareil système.

Ce n'est point tout : la théorie de l'évolution pure méconnaît les faits les mieux attestés et la nature même des choses. De ce qu'une religion a conservé des traits d'une autre, il conclut à leur identité. Or, il n'en est pour ainsi dire aucune qui, se substituant à un culte plus ancien, ait fait table rase du passé. Le bouddhisme, le mahométisme, le protestantisme ont certainement constitué des révolutions religieuses, et cependant les doctrines des disciples de Bouddha et de Mahomet sont pleines encore des traditions brahmaniques ou judaïco-chrétiennes, et le luthéranisme a conservé ces dernières en majeure partie. De même, le mazdéisme a respecté, tout en se les assimilant, les anciennes légendes de la famille éranienne.

En outre, rien n'est plus contraire aux vrais procédés de la science que cette persistance à faire fond sur les analogies les plus légères et les plus contestables, sans tenir compte de différences essentielles, dès qu'il s'agit de mythes védiques, et à repousser les ressemblances les plus frappantes, les plus évidentes et les plus complètes, lorsqu'elles peuvent servir à porter le rapprochement vers les croyances sémitiques. Pour établir les analogies favorables au système, on va jusqu'à prendre les créations du moyen âge pour des mythes indo-européens.

L'*Avesta* raconte, en termes très-brefs, comme toujours, les exploits d'un héros *Kereçâçpa*, vainqueur de plusieurs monstres. Ce doit être, *a priori*, on le devine, un génie d'orage, car il s'agit de lutte, de serpents et de génies malfaisants, et, comme on l'a vu, il ne peut y en avoir que dans l'orage. *Kereçâçpa* est endormi jusqu'à la fin du monde, évidemment c'est là une scène d'orage. Cependant, tout en l'affirmant, on sent que la preuve n'est pas suffisante, et l'on cherche un point d'appui dans les Védas. Là, malheureusement, il fait défaut : pas le moindre *Kereçâsva*, sinon un chantre védique, ce qui ne fait point l'affaire. On remonte donc jusqu'au moyen âge, et là on trouve un *Kereçâçpa* cité en passant comme le père « des *çastradevatâs*, de ces traits animés et vivants qui sont au service des héros et des dieux et les servent comme des personnes ». La découverte paraît si précieuse qu'on s'y arrête et qu'on conclut en ces termes : « Il y avait donc à l'ori-

gine un héros *Karçâçva* dont l'éclair était l'arme, un héros d'orage. »

Nous avouons ne point être convaincu, et nous nous permettrons d'examiner la chose de près.

On sait que les brahmanes, pour assurer la puissance qu'ils avaient acquise, s'efforçaient de persuader au peuple que leurs austérités et leur malédiction pouvaient produire les effets les plus redoutables. Par la vertu du *tapas* (pénitence) et du *çapas* (malédiction), ils pouvaient bouleverser la terre, attirer le feu du ciel et mettre en flammes les trois mondes; la foudre était à leur disposition. Comme représentants de cette action merveilleuse, ils imaginèrent des armes divines qu'ils mirent entre les mains des héros brahmaniques. Râma surtout, le guerrier brahmanique par excellence, en dispose à son gré. Elles lui servent à endormir ou à paralyser ses ennemis, ou à amener un feu qui les détruit, une tempête qui entrave leur marche. Certes, il y a ici tout autre chose qu'un souvenir du mythe orageux. Râma est le représentant de Vishnou, qui n'a rien de commun avec la foudre. C'est, en outre, le type du brahmane guerrier, et dans cette conception de sa puissance on ne peut voir qu'une exubérance d'orgueil et de prétention de ceux qui ont créé ce personnage surnaturel. Ces traits qui endorment sont, il faut l'avouer, de singuliers représentants de la foudre. Le tout, du reste, est une création de l'âge des Pouranas, c'est-à-dire de la seconde moitié du moyen âge. Les Védas, comme la littérature brah-

manique de la première période, n'en savent absolument rien; il serait impossible d'y découvrir le moindre indice d'une semblable légende; il faut remonter au xe siècle peut-être pour apercevoir la première trace et de cette conception et de l'état de choses qui l'a fait naître.

Malgré ces preuves irréfragables et sans le moindre indice contraire[1], on fait remonter la légende de

[1] On s'est efforcé de tirer argument de ce nom Krçâçva correspondant exact du Kereçâçpa avestique. Mais c'est en vain. Krçâçva n'est point le père des éclairs; c'est à Vahoupoutra qu'appartient ce titre (voy. *loc. cit.*, vers 179). En outre, son nom était usité pour les simples mortels aux temps aryaques; dans les Védas, c'est celui d'un poëte. L'auteur du Harivança, en quête de noms pour ses généalogies, en a inventé un grand nombre. La manière dont Krçâçva y est employé prouve qu'il y est sans importance et qu'il a été pris au hasard. Au livre XII, un Krçâçva est donné comme descendant d'une famille dont presque tous les membres ont un nom terminé en *açva*. Nous y voyons cités Drdhâçva et Kapilâçva, son frère, Haryaçva, fils du premier, Sanhatâçva, petit-fils de Haryaçva, puis Krçâçva et Akrçâçva, enfants de Sanhatâçva. On voit combien tout cela est artificiel; la plupart de ces noms ne paraissent qu'en cet endroit. Au livre III, vers 190, Krçâçva est cité au milieu d'autres noms également inventés et qui ne reparaissent pas davantage, Arishtanémi, Vahoupoutra, etc. Ce passage précisément nous fait connaître l'origine réelle de ces noms. Arishtanémi est, aux Védas, une épithète du cheval du soleil; le poëte brahmanique, en quête de noms pour former ses généalogies de dieux, l'a tiré des hymnes sacrés, mais il l'a métamorphosé en un engendreur d'êtres divins pourvu de plusieurs épouses (voyez vers 179).

Un peu plus loin (vers 187), paraît un Hiranyakaçipu, père de quatre fils : Anuhrâda, Hrâda, Prahrâda et Sanhrâdâ. Évidemment tout cela est artificiel et créé pour la circonstance; ailleurs, ces fils sont au nombre de cinq (adhy. 239, vers 12914). Le mythe dans lequel ils paraissent, bien que scène de combat, n'est nullement l'orage; mais il figure la victoire de Vishnou, qui sauve Indra et les

Râma au mythe orageux, faussant ainsi l'histoire et méconnaissant les faits les mieux établis. Il y a de plus, dans cette argumentation, une méprise assez singulière, qui provient de ce que l'on a consulté la traduction seule du *Harivança* et non le texte lui-même. Celui-ci ne parle point de « traits animés et vivants ». Ces mots ont été ajoutés par Langlois. Il n'y est point davantage question de *çastra devatâs*, car ces dernières ne sont point des armes, mais les divinités des armes, comme le terme l'indique clairement. On peut voir, d'ailleurs, ce qui est dit au livre VI, vers 247, de la *Râjatârangini* : « L'armée ennemie périt, car les divinités de la guerre ne supportent pas l'iniquité malfaisante » (*Na drôhâvinayam yâtu sahanti çastradevatâs*). Le texte du Harivança porte uniquement : *Kṛçâçvasya devarshês devapraharanâs sûtâs.* « Les *devapraharanâs* sont filles de *Kṛçâçva* le *devarshi.* » Or, *devapraharana* signifie réellement « arme de Dieu ».

On comprendra aisément qu'en présence d'erreurs de cette espèce, nous ne puissions souscrire aux conclusions du système évolutionniste. On les trou-

dieux, le triomphe du dieu des Puranas qui l'élève au-dessus de tous les autres et justifie le culte des Vishnouites (voy. adhy. 239-252). De là vient que le chef des Asouras est à la fois l'ennemi d'Indra et l'ami de Vishnou. Les anciens lutteurs atmosphériques, Çambara et Vrtra, y figurent au milieu des innombrables Daïtyas; mais leur nom n'est plus qu'un souvenir; le démon vole-nuages n'y est plus. Au contraire, Çambara y combat Agni par des torrents de pluie (voy. adhy. 253) et d'eau de mer. Vrtra combat non point Indra, mais les Açvins (adhy. 247). Ainsi le chantre avestique avec les restes des mythes anciens formait des légendes nouvelles.

vera plus inacceptables encore quand nous en aurons examiné les bases fondamentales.

En opposition avec cette affirmation que le dualisme est né spontanément du mythe orageux, il est un fait qui frappe singulièrement le lecteur de l'*Avesta* et qui est ici d'une haute signification : c'est la disparition complète de ce mythe. Les chantres de l'Éran primitif l'ont connu sans aucun doute ; on en trouve des restes nombreux dans l'*Avesta*, cela est incontestable. Mais s'il a fourni au zoroastrisme son fondement et sa matière, comment se fait-il qu'il n'y ait laissé aucun souvenir de son existence? car tout ce que l'on en retrouve est entièrement métamorphosé, et l'orage en a disparu. Cela est si vrai, que les interprètes des livres sacrés de l'Éran n'ont commencé à en soupçonner l'existence qu'après la lecture des Védas et lorsqu'ils eurent reconnu dans ces livres des acteurs et des scènes ayant quelque analogie avec les héros et les récits de l'*Avesta*. Qui aurait jamais imaginé qu'*Azhi Dahâka*, l'oppresseur de la Perse, eût pu être un démon orageux, s'il n'eût connu d'abord l'*Ahi* védique? A cette preuve déjà suffisante, ajoutons l'examen de l'*Avesta* lui-même. Nous y constaterons aisément que le mythe a disparu pour faire place à la légende et que les chantres avestiques l'ont effacé de leurs tablettes, tout en en conservant les héros et en adaptant leurs personnes et leurs gestes aux convenances du dualisme. Nous ne pouvons passer en revue toutes les légendes que l'on prétend faire rentrer dans le cycle de l'orage,

d'autant plus que la plupart n'ont avec lui aucun rapport réel; nous nous contenterons d'en analyser deux ou trois des plus importantes.

1° *Azhi Dahâka* et *Thraetaona*. La légende qui présente le souvenir le plus incontesté du mythe orageux est celle d'Azhi Dahâka, l'Ahi védique, le démon ennemi d'Indra. Or, dans l'*Avesta*, il a entièrement perdu ce caractère et se montre déjà comme un mauvais génie, suppôt d'Anromainyus, l'une des deux conceptions fondamentales du dualisme. Voici, en effet, ce qu'en dit l'*Avesta* :

a. Au fargard I, parmi les lieux créés par Ahura, se trouve cité *Varena*, où naquit Thraetaona qui tua Azhi Dahâka. Or *Varena* est un des *âçanhâm* ou *shôithranâm*, c'est-à-dire des localités terrestres; la scène n'est donc point au ciel.

b. Les yeshts v, 19, et xv, 19, relatent qu'Azhi Dahâka sacrifia à Anâhita et à Vâyou pour obtenir d'eux de dévaster et de rendre sans habitants la terre entière; puis que Thraetaona offrit à son tour un sacrifice, demandant d'être vainqueur d'Azhi, la druze dévique, créée par Anromainyus en haine du monde *corporel* pour en détruire la sainteté; et, de plus, d'emmener captifs ses partisans les plus brillants, de laisser à la liberté et à la vie les plus obscurs.

Tout cela, évidemment, exclut complétement l'orage. On y voit aussi le procédé des créateurs

du mazdéisme. Azhi, être malfaisant, une fois conservé, devait nécessairement devenir une créature d'Anromainyus, coopérant à son œuvre de destruction du monde et de la sainteté. C'est ce que nous trouvons ici. Il en résulte également que l'évolutisme prend les choses à rebours. Anromainyus n'est point sorti des flancs du démon orageux par un développement plus ou moins naturel; mais, au contraire, le génie du mal, introduit par des docteurs nouveaux, s'est subordonné et assimilé les anciens démons de l'Éran.

2° *Yima*. Yima doit être aussi un héros primitivement orageux. Or l'*Avesta* en dit trois choses :

a. Les *Gâthâs* (Yaçna, XXXII, 8) rappellent les châtiments que subit Yima, et l'usage de la manducation de la viande, qu'il apprit aux hommes [1].

b. Le *Vendidad* (ch. II) relate qu'Ahura Mazda lui offrit d'être l'apôtre de sa loi; qu'après cela, il étendit la terre et la peupla d'hommes et de bestiaux; puis que, pour la préserver des maux prochains, il construisit un *vara* ou parc, avec habitation, et y transporta le germe des êtres humains, des animaux et des végétaux.

c. Le yesht XIX, 30 et suiv., ajoute qu'il régna

[1] Croirait-on que ces morceaux de viande que Yunâ fait manger aux hommes (*gâṇas bagâ qâremnô* : pehlvi, *biçryâ pavan bacheshno vasht amunît*) sont des fractions de nuage? Mais cela doit être, puisque tout bétail est nuage!

mille ans sur la terre, qu'il rendit les hommes et les troupeaux immortels, les aliments inépuisables, les plantes perpétuelles, mais qu'il perdit la majesté royale et la puissance pour avoir proféré une parole mensongère. Privé de cette majesté, il s'étendit à terre et y resta plongé dans la consternation.

Tout cela est le contre-pied de la foudre. Mais, ici encore, le héros des mythes primitifs est devenu un des facteurs du zoroastrisme.

3° *Franraçyan*, l'envahisseur touranien, est, dit-on, un démon orageux. Or voici ce qu'en dit l'*Avesta* au yesht v, 40 : « Le roi barbare *Franraçya*, le meurtrier, offre un sacrifice à Anâhita; il immole cent chevaux, mille bœufs, dix mille moutons, et demande cette faveur : Donne-moi, ô Ardvîçûra, d'atteindre la majesté royale qui repose au sein de la mer Vourukasha, qui appartient aux contrées aryaques existantes ou futures, et spécialement au saint Zarathustra. » Et plus loin : « Le valeureux Kavi Huçrana, qui réunit en un royaume les contrées aryaques, offrit également un sacrifice à Ardvîçûra et lui demanda cette faveur : Donne-moi, ô Anâhita, de parvenir à la suprême domination sur les contrées (*danhu*), sur les dévas et les hommes, sur les Yâtus, les Pairikas, etc. Que je conduise mon char en avant de tous les autres sur cette longue route et que je ne doive pas traverser la forêt; car *Franraçya* le meurtrier me poursuit, monté sur ses chevaux. » (Voyez §§ 48-50.)

Au yesht IX, 21, Huçrava offre un sacrifice semblable à Druâgpa et lui demande « de tuer le meurtrier touranien, *Franraçya*, derrière la mer Caêçaçta, et cela pour venger la mort de Çyavarshana, tué par violence, et du valeureux Agraêrathra, » c'est-à-dire le vengeur du meurtre de son grand-père. Hôma prie le même génie « de lui donner la force de garrotter le meurtrier touranien, de l'emmener chargé de chaînes et de le livrer à Kavi Huçrana, pour que celui-ci le tue et venge son grand-père. » (Yesht V, 18.)

Si l'orage a eu précédemment une part dans ces légendes, il en est exclu à l'époque avestique, et les légendes du *Shâhnâmeh* y sont déjà formées. Certes, ce n'est point la foudre qui réunit en un royaume les contrées aryaques, qui guerroie par les forêts et les longues routes, qui domine sur les *danhus* terrestres, qui doit venger son aïeul.

Nous le répétons donc avec droit : le mythe de l'orage a disparu de l'*Avesta*. Cela sera plus évident encore quand nous aurons étudié la nature des génies et des conceptions que l'on dit représenter directement l'orage et la foudre dans l'*Avesta*, à savoir le *qarenô*, Verethraghna et Tistrya.

C'est sans contredit un fait bien extraordinaire et qui ne peut s'expliquer que par l'action envahissante d'une nouvelle doctrine qui domina et supplanta en une certaine mesure celles qui l'avaient précédée. Mais nous reviendrons plus tard là-dessus. Ce phénomène paraîtra en soi moins explicable encore si

l'on réfléchit que l'Arie védique forme à ce point de vue un contraste frappant. Là, pendant la période qui suit la division des races, les mythes se multiplient et s'enrichissent de mille traits pleins de couleur et de vie. Il serait trop long d'énumérer tous ceux qui se sont formés après la séparation des Aryas. Citons simplement, en passant, les Ribhavas, ces artistes divins, fils de Thvashtar, qui ont fabriqué le char rapide d'Indra et ses chevaux brillants, et qui rendent la jeunesse à leurs pères[1]; Urvaçi et Purûravas, le mortel abandonné de la déesse qui s'était donnée à lui, et qui reçoit d'elle la promesse d'être un jour introduit dans le monde céleste[2]; Aditi engendrant huit enfants et les présentant aux dieux, à l'exception du huitième, le soleil[3]; Hôma, transformé en dieu lunaire, épousant les filles du soleil; l'homme primordial produisant de sa bouche le Brahmane, de son bras le Kshattriya (râjanya), de sa cuisse le Vâiçya, de ses pieds le Çûdra, de son esprit la lune, de son œil le soleil, de sa bouche le feu (Indra et Agni), de son haleine le vent[4], etc. Il est bien peu d'hymnes védiques qui ne renferment quelque mythe inconnu des pays avestiques.

Dans l'Éran, le mouvement inverse s'est produit. Les mythes que les Éraniens avaient reçus de leurs ancêtres aryas, et dont on trouve encore des traces,

[1] I, 111, 1; 110, etc.
[2] *Ibid.*, x, 95.
[3] *Ibid.*, x, 72, 8, 9.
[4] *Ibid.*, x, 90, 11-13.

bien que souvent méconnaissables, vont s'appauvrissant et disparaissent; ceux que l'on retrouve encore dans les livres religieux de ce peuple ont changé de nature et ont pris un caractère moral, ou se sont pliés aux exigences du dualisme. D'autres se sont formés et développés, toujours avec le même caractère qui en exclut les engendrements et les amours. De nouvelles personnifications ont été créées, répondant au nouveau système religieux et cosmogonique. L'Asha, les Ameshaçpentas, Çraosha, Dâmois Upamâna, Rashnu, Zoroastre, sont de ce nombre.

Tout cela indique clairement un système arrêté et assez bien combiné, dont l'évolutisme ne peut donner l'explication, parce qu'il prend pour un ce qui est multiple. Pour apprécier sainement le zoroastrisme, il faut distinguer dans l'*Avesta* trois courants d'idées, très-différents, qui s'entre-croisent et entre lesquels les derniers rédacteurs cherchent à établir une unité maintes fois impossible.

Ces trois systèmes ont des origines diverses et sont venus se superposer à des dates éloignées les unes des autres. On y trouve, en effet, un naturalisme pur et même les restes d'un polythéisme à peine déguisé, un dualisme très-nettement caractérisé et un monothéisme qui cherche à dominer le tout et à le plier aux exigences de ses doctrines. On y constate enfin un retour vers le naturalisme antique et le culte des génies, et à ce dernier on peut assigner une date historique. Le monothéisme se manifeste principalement dans les Gâthâs; le dua-

lisme, dans le *Vendîdâd* (voyez fargard I, XXII, III, VII-X, XIX, commencement et fin, etc.; gâthâs 3 et 10); le naturalisme, dans le *Yaçna*[1], y compris le *Yaçna haptanhâiti* (hâs XXXV-XLI); le culte des génies de la nature, dans sa forme première ou renouvelée, aux yeshts du *Yaçna* ou du *Khorda Avesta* (voyez yeshts de Hôma, de Çraosha, d'Ardviçûra, de Mithra, etc.).

L'*Avesta* provient donc d'une combinaison entre le naturalisme polythéistique amoindri, primitif ou renouvelé, le dualisme, et un monothéisme imparfait. Un chant, une section entière même, pourra appartenir exclusivement à un système; ailleurs, on rencontrera dans un seul chapitre des traits de systèmes opposés (voyez Vend., XIX; Yaçna, LXVII). Souvent l'influence du monothéisme ou du dualisme mitigé ne se manifeste que par l'épithète *Mazdadhata* « créé par Mazda », adjointe au nom d'un génie pour le subordonner au dieu suprême du mazdéisme.

On peut conclure *a priori* de ces considérations et l'examen des faits prouve que dans le double monde des esprits bons et mauvais et des légendes mazdéennes, on doit discerner des catégories variant de nature d'après leur origine. Certains génies, certains êtres malfaisants représentent le naturalisme primitif; tous ont été plus ou moins ramenés aux conceptions dualistiques; mais, parmi eux, il faut encore distinguer ceux qui appartiennent en com-

[1] Ceci ne doit point surprendre : le culte a subi moins de modifications que le système doctrinal.

mun aux Éraniens et aux Hindous, qui figurent dans les *Védas* et dans l'*Avesta*, de ceux qui sont exclusivement propres à l'Éran. On doit même séparer avec soin les faits de création éranienne ou mazdéenne qui sont venus envahir des légendes plus anciennes, et ceux qui datent de la recrudescence du culte des génies. Ainsi, d'une part, la construction du Vara, qu'on lit au chapitre II du *Vendîdâd*, est un trait dont le mazdéisme a enrichi la légende du héros primitif; la majeure partie des yeshts v et x est le résultat du nouvel éclat donné au culte d'Anâhita et de Mithra. Une autre catégorie d'esprits ou de conceptions appartenant au monde du bien ou à celui du mal est le produit des spéculations dualistiques ou d'un emprunt fait à des peuples non aryaques.

En ce qui concerne Ahura-Mazda, une spécification nouvelle doit être introduite, car il est à la fois le chef de l'Olympe aryaque, le représentant de Çpento-Mainyus, du bon esprit du dualisme, et le dieu d'un monothéisme mitigé, que nous retrouvons dans l'*Auramazda* des inscriptions persanes.

Faute d'observer ces distinctions, que la suite de cette étude va justifier, on s'expose à des confusions et à des erreurs regrettables.

Passons maintenant rapidement en revue les génies du panthéon mazdéen que l'on dit y représenter directement l'orage.

QARENÔ.

Le *qarenô* ou «éclat lumineux» joue un très-grand rôle dans l'*Avesta.* On devine aisément que quelques mythologies le regardent comme une forme de l'éclair. Voyons donc, en peu de mots, ce qu'il en est réellement. Il nous faut d'abord faire ce qu'on ne fait malheureusement pas, c'est-à-dire distinguer deux *qarenô* quelque peu différents.

Le premier, ou *qarenô* général, est cette splendeur lumineuse qui enveloppe naturellement les génies célestes de l'Éran, nécessairement lumineux. Il appartient aux anciens génies de la lumière et des eaux, à Anâhita, comme au soleil ou à Mithra (Vend., yesht v, 9, etc.), et, de la même manière, aux personnifications nouvelles créées par le zoroastrisme, à la loi, à Çraosha, etc. Il n'est donc point l'éclair; il ne peut servir à prouver que les génies qui le possèdent soient issus de la lumière. Il serait superflu de discuter ce point. Dans un sens plus étendu, cet éclat appartient à la bonne création terrestre, à l'homme pur, à sa demeure, même aux eaux terrestres (yesht v, 96; xvii, 32, etc.).

Le second *qarenô* est un rayon de cette même lumière céleste, qui, venu du ciel, s'attache à la terre sacrée zoroastrienne, à ses rois des temps héroïques et légendaires, et spécialement à Zoroastre.

Le *Yaçna* le mentionne dans les invocations des sept premiers chapitres, qui ne sont certainement

pas très-anciens. Il y est appelé « le puissant *qarenô* des *kavis* ou des rois (*kavâem*) créé par Mazda, le *qarenô* inapparent (*aqareta*), le *qarenô* des Aryas ». Il se rapporte à la terre, car partout il est cité et invoqué après les montagnes. Le yesht XVII ajoute qu'il est créé pour le corps, qu'il a été donné au corps de Zoroastre (§§ 15, 22), comme la bonté à son âme (§ 22).

L'*Avesta* n'en dit pas davantage. Mais le yesht XIX, récent comme ses pareils, en développe la notion, et, selon la méthode de ces yeshts, le fait entrer dans des mythes anciens qu'il rappelle. Toutefois, le *qarenô* y conserve sa nature première. Ce yesht porte pour titre *zamyâd yesht* ou « Yesht de la terre », et comme de coutume, le *qarenô* vient après l'énumération des montagnes. C'est donc un éclat terrestre.

Quelle est la nature du *qarenô?* Il est d'abord certain que c'est une conception purement éranienne ou plutôt zoroastrienne. Rien de semblable dans les mythes aryaques ou indo-européens. Ce n'est point même un mythe, mais une simple création d'imagination ne répondant à rien de réel. Un rayon lumineux qui s'attache à la terre sainte, à ses rois, au corps des fidèles, et qui figure partout comme élément terrestre, n'est certainement pas la foudre. Cela est d'autant plus certain qu'aucun mythe de ce genre n'existant dans le répertoire aryaque, celui-ci aurait dû être inventé par les Mazdéens; or les Mazdéens ont entièrement perdu le souvenir du mythe

orageux, à tel point que l'*Avesta* ne sait plus même ce que fut un jour Azhi-Dahâka, le serpent aérien. On a vu cela précédemment.

Ce qui n'est pas moins concluant, c'est que les mots sanscrits qui ont quelque analogie avec *qarenô* ne se rapportent nullement au feu tonitruant. Le *qarenô* n'a point d'équivalent en sanscrit, encore moins le *qarenô* royal. Le mot qui le rappelle le mieux et provient de la même racine, *s̀var*, désigne la lumière céleste, l'éther lumineux, la splendeur lumineuse; *svar nara*, qui en dérive, s'applique au soleil, à Agni « le feu », à Hôma, et non à la foudre ou à ses représentants. On peut consulter là-dessus Grassman et Böhtlingk-Roth. Ils sont unanimes; il serait donc superflu d'insister. La linguistique et la mythologie comparée sont donc ici d'accord pour rejeter le *qarenô*-tonnerre.

Mais n'y a-t-il pas peut-être dans le yesht XIX quelques traits qui en rendent l'existence présumable? Examinons ce qui s'y trouve. Après l'énumération des montagnes, qui sont certainement, dans la pensée de l'auteur, des montagnes réelles (§§ 1-7), le yesht rappelle la grandeur et la puissance du *qarenô* royal, par les termes ordinaires d'abord (§ 8), puis en y ajoutant les qualificatifs : « à la vaste possession, à l'action supérieure, puissante, guérissante ou héroïque ». Après cela, il énumère les personnages qui le possèdent, ou l'ont possédé. En bon Mazdéen, il ne pouvait refuser la lumière souveraine au dieu suprême, son créateur, et aux

esprits de lumière; il la leur donne, comme un autre leur attribue un *fravashi*. Après eux, viennent les Yazatas terrestres, les titulaires véritables. Par cette splendeur, triomphèrent Hoshyanh, Takhmo urupa, Yima et Kereçâçpa; par elle, régnèrent les Kayanides ou rois légendaires de l'Éran; par elle, Zarathustra reçut la loi, et Vistâçpa la fit triompher.

Par elle, enfin, le dernier prophète, descendant de Zoroastre, sauvera le monde et opérera la reconstitution et la résurrection des morts. Cette énumération est interrompue par le récit de deux luttes pour la possession de cette splendeur, luttes livrées entre Ahura-Mazda et Anro-Mainyus, Azhi et le feu, et par le récit des vains efforts faits par *Franraçya*, le roi touranien, criminel, pour s'emparer du rayon invisible et régner sur la terre éranienne.

Que représente donc ici le *qarenô?* La réponse naturelle et généralement donnée est très-simple. Le *qarenô* est, ici comme partout, ce rayon de la lumière céleste qui appartient aux maîtres des pays ahuriques et de la loi sainte, que se disputent par conséquent les héros éraniens et leurs ennemis, et même les bons et les mauvais génies qui luttent pour la souveraineté du monde. Mais on devine aisément que, pour les partisans de la foudre, le *qarenô*, comme tout le reste, ne peut être autre chose. Voyons si cette appréciation a ici quelque fondement. Nous devons nous rappeler d'abord que la notion du *qarenô* est étrangère à la mythologie primitive et que ce nom n'a dans celle-ci aucune re-

lation avec le tonnerre. Si donc le *qarenô* est une création éranienne, nous devons en chercher l'explication dans les livres éraniens, c'est-à-dire dans l'*Avesta* et spécialement dans ce yesht. Or il est évident que l'auteur du yesht XIX ne considère point cette splendeur comme une forme de l'éclair, puisqu'il nous la montre s'attachant à Zarathustra et à Vîstâçpa pour les rendre adeptes fidèles et sincères de la loi mazdéenne et leur donner des pensées, des paroles, des actions saintes (§§ 79-84), puis secondant Çoshyant pour opérer la restauration du monde. A coup sûr ce n'est point là le rôle de la foudre[1].

Pour lui, les luttes qu'il décrit sont terrestres, elles ont lieu au sujet de la possession de la terre et de la souveraineté aryaque. Citons quelques traits qui le prouvent :

« La splendeur royale est pour le souverain d'un secours si puissant qu'en un coup il pourrait soulever et disperser les contrées anariennes; alors elles connaîtraient le froid et le deuil. Ainsi la splendeur royale est la protection des contrées aryaques, ainsi elle protége la loi mazdéenne et l'homme pur (§§ 68, 69).

« La splendeur royale s'attacha à Kavi-Huçrava pour lui donner la force, la victoire, le bon enseignement, ... et la santé du corps et une postérité sainte, pieuse, riche en hommes, . . . une puissance

[1] Les Amesha-Çpentas et les Yazatas terrestres auxquels elle s'attache ne sont pas non plus des héros orageux.

brillante, une longue vie... Elle favorisa Huçrava sur la route longue, escarpée, lorsque le criminel touranien Franraçya le combattait monté sur ses chevaux, pour que Kavi-Huçrava le saisît et le chargeât de liens (§§ 75-77). »

Tout cela est encore, sans doute, étranger au tonnerre; ce n'est point lui qui protége la loi, qui donne santé, postérité et le reste.

Les héros mythiques sont, aux yeux du poëte, des héros terrestres, car à chaque nom il ajoute : « lorsqu'il régnait sur cette terre, sur les Dévas et les hommes, etc. » (v. §§ 26, 28, 81). Les Kavis sont également pour lui des rois de la terre, car il dit d'eux qu'ils furent tous des rois hardis dans leurs entreprises. Pour l'*Avesta*, du reste, ils ont partout cette nature. Ce que nous avons cité de Huçrava dans les lignes précédentes le prouve mieux encore. Franraçya le Touranien n'est pas moins ici un envahisseur humain, puisqu'il poursuit Huçrava à travers une forêt par une route longue et escarpée.

Qu'Ahura-Mazda et Anro-Mainyus luttent au sujet de l'éclat royal, cela est dans la nature du dualisme, puisqu'ils se disputent constamment le monde. Nulle part nous ne les voyons se disputer la possession de la foudre.

Mais ne peut-on pas affirmer que les anciens mythes relatés prouvent que le *qarenô* est aussi ancien qu'eux? Nullement, et ce serait méconnaître la nature des yeshts que de le soutenir. Si l'on se donne la peine de comparer les yeshts, on y constatera que

les mêmes légendes sont successivement appliquées à chacun des génies que chantent ces hymnes. Or quelques-uns d'entre eux, tels que Druâçpa, Anahîta, Ashi, sont entièrement étrangers à l'ancienne mythologie et ont été créés pendant la période zoroastrienne. Il résulte évidemment de ces faits que les auteurs de ces yeshts faisaient ainsi intervenir, à leur fantaisie, dans les anciens mythes, les génies dont ils voulaient exalter la grandeur, bien qu'ils n'eussent aucun rapport avec ces mythes et qu'ils ne pussent même en avoir aucun, puisqu'ils sont de date beaucoup plus récente. Ainsi ce qui est attribué à Verethraghna au yesht XIV, 29-73, l'est également et dans les mêmes termes à la *loi mazdéenne* (yesht XVI, 8-15). De même *Druâçpa* (yesht IX), *Anahîta* (yesht V), *Ashivanuhi* (yesht XVII), *Vâyou* (yesht XIV), sont successivement les héros des mêmes mythes et les auteurs des mêmes actes.

Nous avons ici la même chose. Les paragraphes 75-77 entre autres sont empruntés au yesht V. Le panégyriste de la lumière souveraine a donc choisi des mythes étrangers au génie qu'il chantait, et les lui a appliqués pour exalter sa grandeur. Mais il n'a certainement pas soupçonné le *qarenô* fulgurant.

Que de choses étranges il faut admettre pour maintenir partout le mythe de la foudre! Ici Françya s'efforce d'atteindre et de saisir le *qarenô* (qui est la foudre); ne pouvant y parvenir, il appelle à son secours le *mauvais œil* qui est aussi la foudre. Il appelle la foudre pour l'aider à saisir la foudre qui le

fuit ! Un peu plus haut, Azhi le démon orageux veut également saisir la foudre, et celui qui vient s'opposer à ses efforts, c'est *Atar* qui est aussi le feu de la foudre !

On ne saurait trop se défier des assertions hasardées et des explications *a priori*. On dit, par exemple, que Franraçya, le roi touranien, envahisseur de l'Éran, n'est qu'un démon de l'orage. Cela se peut; mais on pense le prouver en apportant le passage du yesht IX, 17, où il est raconté que Hôma le lia et le livra au roi de l'Éran. Et l'on ajoute : « Hôma seul pouvait le saisir. » Cela est si peu vrai qu'au yesht XIX il est dit que la majesté royale s'attacha à Huçrava, pour qu'il saisît et garrottât le criminel Franraçya. En ce dernier endroit, Huçrava saisit lui-même le redoutable prisonnier. Il est donc évident que le récit du yesht IX est une invention d'un poëte désireux d'exalter le génie qu'il célèbre. Cela devait, du reste, sauter aux yeux à la simple lecture du passage, puisque ce poëte va jusqu'à représenter Hôma demandant à Druâçpa, génie inférieur, le pouvoir d'enchaîner le dévastateur de l'Éran. Hôma priant Druâçpa, voilà certainement un trait qui n'est pas aryaque.

Concluons. La linguistique, la mythologie et le texte de l'*Avesta* s'unissent pour écarter le *qarenô* foudre ou éclair. L'origine de cette conception n'est pas indo-européenne; pour la trouver, il faut aller sur la terre sémitique. C'est ce que l'on verra plus loin.

VERETHRAGHNA.

Verethraghna est, dit-on, le *Vrtrahan* védique, et ces deux noms proviennent d'un mythe aryaque qui représente les nuages noirs, amoncelés avant un orage, comme le corps d'un démon qui y retient les ondes célestes captives et empêche la pluie de se répandre et de fertiliser la terre. Ce démon est Vrtra « le couvreur, le cacheur des eaux », que le dieu du tonnerre, Indra, frappe et abat de sa foudre; de là le nom de *Vrtrahan* « tueur de Vrtra » que porte ce dieu. Les noms étant identiques, les choses qu'ils représentent doivent l'être également; donc le mythe du dieu de la foudre tueur du démon *Verethra* avait également cours en Éran, et c'est là qu'on doit chercher l'explication du nom du *Verethraghna* avestique. Tel est le raisonnement *a priori*. Voyons maintenant les faits.

Dans l'*Avesta*, *Verethraghna* est purement et simplement le nom commun *victoire*. Il est invoqué avec la prospérité de l'année, la force, la supériorité, tous êtres abstraits (Visp., I, 22; II, 25; yaçna I, 19; II, 25), ou avec la croissance, la prospérité (Visp., XXIII, 8). Il est mentionné avec la sagesse, la santé, la prospérité (yaçna IX, 55; yaçna X, 117). En maint endroit ce mot désigne une propriété de l'un ou l'autre génie, sa puissance, sa force qui le fait triompher de ses ennemis. Il s'applique de la sorte à Çraosha, au yaçna LVI, 1, 6, à Hôma au yaçna X. Au yesht X, 16, 27, 33, 117, ce mot

désigne la victoire que Mithra donne à ses fidèles serviteurs. Aussi la version pehlvie rend toujours ce mot par les noms communs *pîrojgar, pîrojgarî* «victorieux, victoire». En deux ou trois endroits la glose ajoute le nom du Yazata *Verethraghna;* mais cette glose, œuvre tardive, ne peut prévaloir contre la version.

Les yeshts x et xiv, tous deux récents, sont donc les seuls qui nous représentent *Verethraghna* comme un génie, et ils le représentent surtout comme le génie de la victoire, dont la fonction principale est de faire triompher les bons, les justes. Au yesht x, 70, nous le voyons marcher devant Mithra, sous la forme d'un sanglier redoutable, prêt à déchirer les menteurs et les trompeurs. Au yesht xiv, 47, il s'unit au même Yazata et à *Rashnu*, génie de la justice, pour châtier ceux qui les offensent (yesht xiv, 63). Il ne donne point seulement la victoire, mais la guérison (yesht xiv, 52). Le yesht xiv le proclame l'auteur de la virilité, du courage, de la mort donnée et reçue à la guerre; le protecteur des guerriers, le puissant génie qui défait et écrase les armées ou les protége et les fait triompher, qui donne à Zoroastre la force, la santé et la vue perçante (22-23), qui doit être honoré au moment où s'engage le combat.

Voilà tous les traits de ce génie; il serait impossible de découvrir dans aucun passage une phrase, un mot qui fasse allusion à l'orage, à la foudre, à une lutte céleste. Si le paragraphe 62 ajoute aux armées terrestres les Yatus, les Pairikas, etc., il n'y a là

qu'une répétition qu'on rencontre à chaque instant dans l'*Avesta* dès qu'il s'agit de lutte contre les ennemis de la loi mazdéenne. (Comp. yaçna IX, 61; yesht III, 5; VI, 4; X, 34; XIII, 135; I, 6; X, 16; XV, 12; XIX, 27. Siroza, I, II, 13. Vend., VIII, 250, etc.)

Voyons maintenant quels sont le sens et l'étymologie de ce nom, et quelle origine ils indiquent. *Verethraghna* vient, sans aucun doute, de *verethra* et de *ghan*, et signifie « qui frappe, qui abat le *verethra* ». *Ghan* a une signification certaine, indubitable; le nœud de la question est donc dans le sens de *verethra*.

Or, *verethra* a dans l'*Avesta* un sens déterminé avec la plus grande précision et incontestable, un sens constant qui l'éloigne complétement du *vrtra* démoniaque. *Verethra* (de *var* « protéger, défendre ») est la défense, la protection, le courage à se défendre, la réussite dans cette défense, la victoire. Seul, il signifie « victoire ». *Verethravan* (doué de *verethra*) signifie « qui a la victoire, victorieux » (voy. Vend., XIX, 52; yesht X, I; X, 96, 132, 141; XIX, 36, 79, etc.). Dans les composés, le sens premier se conserve partout : *ayôverethra* est la cuirasse, la défense de fer; *vîçpoverethra* est celui qui triomphe de tout, qui a la victoire en tout et partout; *hâmverethri* est le courage, la virilité.

Verethraghna a plusieurs formes correspondantes, dans lesquelles le composant final est changé. Ce sont : *Varethraghnis*, *Varethrajan* et *Varethrataurvant* (qui écrase la défense, la lutte), qui ont exactement

la même valeur. Cette qualification de victorieux ne s'applique pas seulement aux génies qui peuvent avoir quelque relation avec la foudre, mais à *Mithra* (yesht x, 96, 132), à *Çraosha* (LVI, 1, 9; 6, 5; 9, 5), au prophète *Çoshyañt* (yesht XIII, 129), à Haoma (yaçna x, 24) et aussi aux simples humains. L'homme juste est *verethra verethrajâçtarô*, le plus victorieux en victoire des hommes victorieux, *mashyanâm verethravatâm*, dit le yesht XIX, 36; le fidèle demande à Hôma la force d'écraser ses ennemis, yaçna x, 24.

Les paroles de la loi, les prières, les manthras, l'*ahuna vairya* sont spécialement qualifiées de *verethraghnya* ou de *verethraghin* (voy. yesht XIV, 46; Vend., x, 10; Visp., x, 3; XXIII, 22; yesht III, 3). Tous les autres dérivés, *vârethraghni*, *verethraghnya*, *verethrajâçta*, *açverethrajan*, ont tous la même valeur.

Jamais le mot *verethra* n'est pris dans une mauvaise acception. Il serait bien extraordinaire qu'il eût perdu un sens originaire qui aurait joué un si grand rôle dans la mythologie commune, pour en prendre un tout opposé.

N'y a-t-il donc aucun rapport entre le *Verethraghna* de l'*Avesta* et son homonyme védique? Oui, il y en a un et des plus étroits, mais il n'est point où on veut l'établir. *Vrtra*, en sanscrit même, n'est pas seulement le démon ravisseur des ondes pluviales; c'est aussi, c'est avant tout un nom commun signifiant « défense, combat, lutte entre humains ».

Au Rig-Véda, VI, 25, 6, il est dit que « Indra do-

mine les forces des deux armées lorsque les chefs se provoquent au combat, lorsque deux (armées) étendues luttent pour repousser l'ennemi ou pour la possession des demeures humaines.» *Sa patyatê ubhayôs nrmnam ayôs yad vedhâsas samithê havantê, vrtrê vâ mahô nrvati kshayê vâ vyacasvantâ yadi vitantavaitê.* Les mots qui en dérivent ont aussi un sens tout analogue. *Vtra hatyam* est le combat contre l'ennemi, la défense dirigée contre cet ennemi! «Secours-nous dans le combat contre l'ennemi,» dit le Rig-Véda, VI, 25, 1 (*Vrtrahatyê avîs nas*). Il en est de même de *Vrtratûrya* et de *Vrtrahatha.* On lit au Rig-Véda, I, 106, 2 : «Soyez vainqueurs pour nous dans les combats, ô dieux, tirez-nous du danger, de l'angoisse. *Bhûta devâ Vrtratûryêshu sambhuwas, ratham na durgâd...no anhaso nishpipartana.* Et au l. III, 16, 1, Agni est le maître de la force, du bonheur, il est le maître de la richesse abondant en bonne descendance, en troupeaux, il est le maître des combats (*vrtrahathânâm*). Le qualificatif de victorieux s'applique à d'autres dieux qu'à Indra; il est attribué à Hôma, à Agni, aux Açvins, etc. Or il est hors de doute que le sens propre, général d'un mot a dû précéder le sens figuré, spécialisé. La signification primitive de *verethra* a donc été celle que ce mot a dans l'*Avesta*. C'était primitivement le combat défensif, la lutte victorieuse; *Verethraghna* était celui qui, en triomphant de la défense que lui opposait son ennemi, restait vainqueur dans la lutte. L'Inde appliqua ce titre à l'un de ses génies et en fit son qualifi-

catif habituel; l'ennemi de ce dieu fut le *Vrtra*, proprement dit le démon ravisseur qui opposait à Indra une résistance vigoureuse. Son vainqueur fut le *Vrtrahan* par excellence. L'Éran, au contraire, conserva au mot son acception première.

Un autre fait le prouve d'une manière non moins évidente. Les Éraniens ont conservé les restes d'un mythe dans lequel intervient le feu de la foudre frappant un démon; mais ce feu n'a point été personnifié et n'a point reçu de nom propre: c'est simplement le feu *vâzîsta* «le feu frappant avec la plus grande force» (cf. *vazra*, «massue», sanscr. *vajra*, «massue, foudre»). Son ennemi a une nature différente de celle de *Vrtra;* il est considéré à un autre point de vue. Ce n'est pas le démon qui cache les eaux. Par suite de ses habitudes et de ses préoccupations, l'Éranien envisagea en lui l'ennemi de la croissance des biens terrestres; il l'appela *Çpenjaghra* «qui dévore la croissance» (de *çpen* et *gar* «dévorer»), et se figura une lutte victorieuse du feu *Vâzista* contre le Déva *Çpenjahra* (voy. Vend., XIX, 135). On voit donc que l'Éran antique avait connu le mythe qui figure la lutte des éléments dans l'orage, mais qu'il n'en avait eu que la notion générale, qu'il l'avait constitué à sa façon et que *Verethraghna* n'y avait aucune part.

Il est cependant un fait que l'on invoque et que nous ne voulons point passer sous silence. Examinons quelle peut en être la valeur probante. Au yesht XIV, 2-27, *Verethraghna* apparaît dix fois à Zo-

roastre sous dix formes différentes : il vient comme vent, taureau, cheval, chameau, sanglier, comme un beau jeune homme, comme oiseau, bélier, bouc et guerrier. Or, dit-on, nous retrouvons plusieurs de ces transformations dans le dieu de l'orage védique. *Vrsha* « taureau » est une épithète constante d'Indra; il est dit le bélier conquérant du ciel; il traverse l'atmosphère comme un faucon éperdu, il est le jeune homme ami, impétueux, formidable, qui tue *Vrtra*. — De même *Rûdra* et les Maruts sont appelés les sangliers célestes, et *Vâyou* « le vent » est un équivalent d'Indra.

Voilà l'argument dans toute sa force. Si tout cela était vrai, qu'en résulterait-il? C'est que les Aryas aimaient à employer les noms des animaux mâles, vigoureux et hardis pour représenter métaphoriquement les divinités aériennes, et que les Éraniens les ont également employés pour peindre le génie tout-puissant de la victoire. Rien de plus. Mais examinons la question de près. On verra que plusieurs de ces assimilations sont fausses et que certains traits rendent impossible l'identification de *Verethraghna* et d'Indra. Notons d'abord que nous avons ici une conception nouvelle, propre au zoroastrisme. Il ne s'agit plus d'une simple comparaison entre un génie et un animal quelconque, ni même d'une métaphore substituant le nom d'un animal à celui d'un dieu, mais d'un génie apparaissant à un mortel pour s'entretenir avec lui, et prenant à cette fin plusieurs formes corporelles. Nous nous trouvons transportés

dans le cycle des légendes zoroastriennes et de ses apparitions célestes. Ceci suffirait pour rejeter les assimilations avec le mythe d'Indra; passons-les cependant en revue.

1° Les deux incarnations de *Verethraghna* en cheval et en bouc de combat sont en dehors de la question; elles n'ont point de correspondant dans le mythe. Ceci prouve déjà tout au moins que l'auteur du yesht a puisé ailleurs. Les deux suivantes sont dans le même cas, comme on va le voir.

2° Vâyou n'est nullement l'équivalent d'Indra, Vâyou est le vent et la région du vent; Indra est le dieu porte-foudre, ce qui n'est certes pas la même chose. Dans plusieurs hymnes, ils sont invoqués ensemble : au l. 1, 2-4-6, ils sont appelés l'un et l'autre au sacrifice : « Indra et Vâyou, venez au lieu désigné pour le sacrificateur du Sôma, (venez) en hâte, avec considération, ô héros ! (viri) *Vâyô indraçca. .narâ* » (1, 2, 6). Pourrait-on s'exprimer ainsi en parlant de deux qualifications du même personnage? Il serait superflu de s'y arrêter (Cp. v, 51, 5-7, etc.).

3° La même remarque s'applique au sanglier de *Rûdra. Rûdra* est un génie entièrement distinct d'Indra. Ce mot est d'abord un simple adjectif qui s'applique à *Agni* (1, 27, 5; III, 2, 5; IV, 3, 2), à *Sôma* (VIII, 61, 3), aux *Açvins* (II, 41, 7; 1, 158, 1, etc.), à *Mithra* et à *Varuna* (V, 70, 2, 3), à la route que parcourent les Açvins (1, 3, 3; VIII, 22, 1, 14). Puis il devient un nom propre désignant un dieu,

génie des tempêtes, tandis qu'Indra est le feu du ciel. Le premier a des traits spéciaux : il est le meilleur des médecins (II, 33, 4); par ses remèdes il guérit les maladies et donne cent ans de vie et la joie du cœur (II, 2-3, 12-13); plein de miséricorde, de sa main il guérit les maux et les douleurs (II, 7. Cp. V, 12, 11; VII, 3, 5, 6; VIII, 29, 5).

Les Védas en font un portrait spécial : il est d'un rouge brillant, il porte un collier d'or (II, 33, 10) et des cheveux bouclés (I, 114, 1, 5). Plusieurs passages le distinguent nettement d'Indra et l'invoquent à côté de lui : « Que pour notre salut Indra vienne avec les Vasus, Varuna avec les Âdityas, le miséricordieux Rûdra avec les Rûdras » (VII, 35, 6). Au l. VIII, 29, 5, les deux noms sont opposés l'un à l'autre : « L'un porte la foudre établie dans la main; par elle, il abat ses ennemis (Vrtrâni). L'autre (Rûdra) porte en main une lance pointue, brillant, fort, se plaisant à guérir, » *Vajram ekô bibhartî hastê âhitam, têna vrtrâni jighnatê* (VIII, 29, 4); *tigmam ekô bibhartî hastê âyudham, çucis, ugrô, jalâsha bhêshajas* (VIII, 29, 5). Ces derniers noms indiquent la différence essentielle des deux génies : Indra se sert de la foudre pour tuer ses ennemis, les démons *vole-nuages;* Rûdra ne la manie que pour punir les méchants.

Au reste, le trait décisif est que Rûdra n'a rien de commun avec le mythe de *Vrtra*, le seul qui soit ici en cause. Enfin ce qui prouve que Rûdra même n'est pour rien dans la transfiguration en sanglier,

c'est que Dâmois-upamâna, génie essentiellement zoroastrien et extra-mythique, est également représenté sous cette forme lorsqu'il vient à la suite de Mithra vengeur du parjure. Le sanglier sert donc d'image commune pour figurer les génies redoutables triomphant des ennemis de la loi ou de la sainteté. L'orage n'y est absolument pour rien.

4° La qualification de *Vrsha*, *Vrshabha* n'a rien de spécial à Indra. Ce terme, qui signifie « mâle » en général, et particulièrement « taureau » et « cheval mâle », s'applique en général aux dieux et aux hommes, aux sacrificateurs, à la prière, à tout ce qui a une action efficace et puissante. Il serait superflu de prouver un fait connu de tous; il suffit de renvoyer au Dictionnaire de Grassman s. v. *Vrsha*, *Vrshabha.*

On ne peut donc tirer de conclusion d'un fait général de cette espèce. Tout dieu puissant est *Vrsha;* c'est là une idée aryaque qui ne permet nullement d'identifier *Verethraghna* au vainqueur de *Vrtra.*

5° L'assimilation de *Verethraghna* et de *Indra* jeune homme est beaucoup moins légitime encore. L'auteur du yesht a si peu pensé à celui-ci qu'il n'emploie pas même le mot *yuvan* qui qualifie parfois Indra. Les termes du yesht sont *nare* (vir) *pancadaçanh.*

Indra d'ailleurs n'est point un jeune homme dans le sens de l'*Avesta.* S'il est qualifié de *yuvan* « jeune », c'est en tant que feu naissant ou pour indiquer sa

vigueur. « Il est né pour un exploit, le Maître puissant, secourable, jeune etc. » (VII, 19, 1). Ce qualificatif n'a, du reste, rien de particulier à Indra; il est donné à Agni, à Savitar, à Vishnu, à Indra, à Apâm-napât, à Sôma, aux Açvins, à Mitra et à Varuna, aux Âdityas, aux Kavis, à tous les dieux en général (I, 181, 1-2), *Yuvânas. . . viçvê dêvâs.*

Certes ce n'est point là l'homme de quinze ans, à l'œil brillant, au talon mince, dont *Verethraghna* prend la forme. Du reste, comme nous le disions, le yesht XIV n'emploie pas même le mot *yuvan*, tellement son auteur a peu pensé à l'Indra « jeune homme ».

6° L'oiseau dont *Verethraghna* revêt l'apparence n'est point le *faucon d'Indra :* celui-ci est le *çaêna*, le védique *çyêna*, dont il n'est nullement question au yesht XIV. L'oiseau de ce yesht, le *vâraghna*, y est décrit avec précision : « Il vient aux premières lueurs de l'aurore, désirant que la nuit soit sans ténèbres; il frôle le sommet des montagnes et des arbres » (yesht XIV, 20-21). C'est donc un représentant des premières lueurs du jour, et non du feu de la foudre [1].

[1] Vers la fin du siècle dernier, il s'était formé dans l'est de la Belgique une société de malfaiteurs qui se disaient en rapports directs avec les démons. Le diable, disaient-ils, leur apparaissait sous la forme d'un bouc; pour l'imagination populaire, le malin esprit a des cornes. Ils s'intitulaient eux-mêmes la Société du bouc, et prétendaient que le diable, transformé en bouc, les aidait dans leurs brigandages. Ils soutinrent cela jusque sur le gibet. Ces gens illettrés avaient-ils donc connaissance de la métamorphose de Verethrahna ?

7° Si ces diverses incarnations ne peuvent servir à l'identification de *Verethraghna* et d'*Indra*, il en est une qui rend celle-ci tout à fait improbable. Aux paragraphes 10-13, le génie de la victoire paraît sous la forme d'un chameau. Conçoit-on l'éclair, la foudre ou le maître du tonnerre représenté comme un chameau porte-fardeau, à la bosse vigoureuse, au haut caparaçon, se tenant debout, regardant en tous sens, etc.? Ce serait certes une figure bien étrange; nous pouvons même dire qu'elle est impossible.

8° Toutes ces assimilations portent donc entièrement à faux. Ces métamorphoses n'ont pas été puisées dans le mythe de *Vrtra*, mais çà et là dans l'ensemble des figures mythiques aryaques. Que l'on réfléchisse, du reste, au phénomène sur lequel ces identifications se fondent. Il faut, pour les admettre, supposer que les Mazdéens, après avoir entièrement oublié l'origine de *Verethraghna* et le mythe qui lui a donné naissance, se sont tout à coup, longtemps après, souvenus des métamorphoses qui faisaient partie de ce mythe, les ont transformées en incorporations et apparitions célestes, et les ont réunies dans un chant tardivement composé et inspiré par des idées entièrement étrangères à ce mythe. Si l'on raisonnait de cette manière, on devrait dire que le dieu *Vishnou* des Purânas est aussi un représentant d'Indra Vrtrahan, car il s'est transformé en sanglier (*varâhâvatara*), en homme, en guerrier.

Ce que l'on peut conclure de ces transformations de *Verethraghna*, c'est que les Aryas étaient habitués à représenter leurs dieux sous des formes diverses, principalement sous celles d'un homme, d'un guerrier, d'un mâle d'animal domestique ardent et fort, du vent ou d'un oiseau à la serre puissante, et que l'auteur du yesht XIV a réuni tous ces traits pour peindre le génie puissant qui distribue la victoire et fait triompher la loi sainte. On voit évidemment qu'il s'est plu à accumuler les figures, les types de force et de puissance pour exalter la grandeur du dieu vainqueur. C'est pourquoi nous le voyons paraître sous la forme d'un vent violent, d'un cheval mâle, d'un taureau, d'un sanglier, d'un bélier, d'un bouc lutteur, d'un guerrier armé, etc.

Résumons cette discussion. *Verethraghna* est partout et toujours la victoire ou le génie de la victoire, la victoire du mazdéisme sur le monde du mal. Jamais il n'a le moindre rapport, quelque indirect qu'il puisse être, avec un génie de la foudre. *Veretra* est aussi le nom commun de la victoire, ou de la lutte défensive, et n'est jamais employé de manière à faire soupçonner le moins du monde l'existence d'un démon de ce nom ou d'une action analogue à celle du *Vrtra* védique. Celui-ci a une sorte de pendant dans l'*Avesta*, mais son nom et son caractère sont très-différents. C'est le daéva Çpenjaghra tué par le feu de la foudre et qui n'est point un dérobeur de nuages, mais le destructeur de la croissance.

D'autre part, les incarnations de *Verethraghna*, au

yesht XIV, ont un caractère tout zoroastrien qui les place en dehors des mythes aryaques. Les formes que ce génie y revêt n'ont rien de commun avec les métaphores qui désignent Indra, ou bien appartiennent à la mythologie commune et n'ont rien de spécial à ce génie. Quelques-unes même sont inconciliables avec la nature du dieu porte-foudre. Elles ne peuvent donc contre-balancer les preuves directes; au contraire, elles les corroborent en partie.

Verethraghna n'est donc point un génie d'orage, et si jamais il le fut, ce que rien ne permet de supposer, sa nature a été entièrement transformée. Même dans le récit de ses métamorphoses, il n'est pas un mot qui permette de supposer que le narrateur soupçonnait le moins du monde l'origine orageuse de son héros. *Verethraghna* est, avons-nous dit, le génie de la victoire; mais cela doit s'entendre de la victoire remportée par le mazdéisme et ses adeptes contre les ennemis visibles et invisibles de la bonne loi. C'est pourquoi il apparut à Zoroastre tant de fois et sous tant de formes, et lui donna les puits de la justice, la force et la santé du corps, la bonne splendeur, la vue perçante et la guérison. C'est pour cela aussi qu'il suit Mithra et Rashnu, châtiant ceux qui les offensent. « Victorieux » est une des épithètes favorites de l'*Avesta;* il la prodigue à ses génies, aux diverses représentations de la loi sainte et à ses diverses parties, aux prières, aux cérémonies du culte, au fidèle observateur de la loi (voyez entre autres Vend., IX, 118; X, 10; Visp.,

XXIII, 2; yesht III, 5; XIII, 20; XVIII, 8; XI, 3; XIX, 36, etc.), parce que tout ce qui dépend de la loi de Zoroastre participe aux victoires du prophète sur les mauvais esprits.

TISTRYA.

On convient, il est vrai, que *Verethraghna* a cessé d'être le dieu de la foudre, mais on pense retrouver celui-ci dans le *Tistrya* avestique, qui doit s'être substitué au premier titulaire. Nous ne discuterons pas longuement cette question, de peur de lasser l'attention du lecteur. Bornons-nous à exposer ce qu'est ce génie dans le livre sacré.

Tistrya est constamment appelé « l'*astre* brillant »; le mot *astre* et son nom sont pour ainsi dire inséparables (*Tistrya çtâra*). Il a pour compagnons d'autres astres, parmi lesquels sont *Haptô-iringa* (l'Ourse) et *Çatavaêça* (probablement les Pléiades). Avec eux, il garde les quatre régions du ciel. Il a aussi autour de lui d'autres astres qui forment groupe (*tistryênayô*). Sa marche dans le ciel dure trente jours. Il revêt une autre forme de dix en dix jours. Son apparition sur la terre a pour but de produire la pluie. Il est d'un éclat vermeil, qui frappe la vue et guérit les maux, qui répand la joie et favorise le développement des êtres par ses rayons brillants et purs. Les troupeaux et les hommes soupirent après son lever (§ 5). Quand il se lève, il va vers le réservoir céleste des eaux, s'y pose et s'y tient; il se tourne avec complaisance vers les campagnes aryaques, et alors les Pléiades ses

compagnes répandent les eaux en abondance sur la terre (§§ 6-9). Il a un temps déterminé pour son apparition régulière (§ 10). Si on l'honore, il vient pour deux, pour dix, pour cent nuits. Parfois, lorsque son culte est négligé, un démon s'oppose à lui et l'arrête dans sa marche : c'est le déva *Apaosha* «l'éteigneur»; mais aussitôt qu'un sacrifice lui est offert, il triomphe et poursuit sa route. Il arrive au réservoir des eaux célestes; uni aux Pléiades, il amoncelle les vapeurs; un vent fort amène la pluie, qui se répand à flots. Tistrya repousse les lutins célestes qui nuisent à la fertilité de la terre. Il garde les chefs des peuples; il protége les troupeaux et les bêtes fauves (§ 36). Il est le chef et le gardien des astres, comme Zarathustra l'est des hommes (§ 44). Il amène les eaux du séjour de la lumière et suit dans le ciel la route qu'ont tracée pour lui Ahura Mazda et Mithra. La sainteté et le génie des richesses aplanissent cette voie depuis le lever de l'astre jusqu'à son coucher.

Bien perspicace est celui qui découvre dans ce tableau les traits du dieu de l'orage; on se demande en vain où il les trouverait. Serait-ce dans la production de la pluie? Mais là pas un mot des nuages noirs, d'un choc violent, de tonnerre ou d'éclair; c'est la simple pluie amenée par un vent fort, mais sans violence. D'ailleurs, en ce moment même, Tistrya se tient arrêté dans le ciel, réjouissant la vue par son éclat, regardant avec complaisance les contrées aryaques. Tout cela est le contraire de l'orage.

On ne peut non plus oublier que les anciens attribuaient à certains astres la vertu de produire la sécheresse et les maladies, ou la pluie, et ici précisément figurent les Pléiades pluvieuses qui coopèrent à la production de la pluie, ou plutôt la produisent elles-mêmes (§§ 8, 91).

Serait-ce dans le combat du génie avec Apaosha? Mais toutes les circonstances en excluent les phénomènes orageux. Apaosha est l'*éteigneur,* celui qui empêche l'astre de luire et de produire la pluie par l'action de ses rayons. Il paraît sous la forme d'un cheval pelé, écourté, ce qui peint très-bien la sécheresse et le dépérissement, mais très-mal l'orage. S'il est noir, c'est que tout Déva doit l'être. Si toute lutte ne peut être que la scène orageuse, alors les éclipses de soleil et de lune ont aussi cette nature, car différents peuples se les figurent comme des attentats de démons audacieux contre les deux grands luminaires du monde. Ici le combat a lieu pendant la marche de trente jours de Tistrya. Celui-ci le termine non en frappant d'une arme quelconque qui pourrait représenter la foudre, mais simplement en faisant reculer son adversaire (§ 28).

Ce ne peut être non plus la mention des Yâtus et des Pairikas, que l'on prétend être des Dévas orageux; car leur défaite est également attribuée (§ 11) aux sept étoiles de l'Ourse, lesquelles, à coup sûr, n'ont rien de commun avec l'orage.

Du reste, est-il besoin de tant discuter une question si simple? Un *astre*, guide et surveillant des

autres astres, gardien d'un des quatre points du ciel avec d'autres constellations connues, ayant un lieu de séjour bel et bon, un lever et un coucher, un cours réglé et une marche de trente jours, suivant dans le ciel un chemin tracé par Mithra et aplani par la sainteté, se tenant arrêté dans la voûte céleste et lançant sur la terre des rayons aussi agréables à voir que bienfaisants, regardant la terre avec complaisance, y venant cinq, dix, cent nuits, un astre qui, pendant dix nuits consécutives, se montre sous une même forme corporelle[1], brillante comme les rayons d'une étoile, qui fait tomber la pluie par l'aide des Pléiades, sans tempête, sans tonnerre ni éclair, un tel astre, il faut bien en convenir, n'a rien, absolument rien de commun avec l'orage. C'est une étoile pluvieuse, rien de plus. Certes, on ne prétendra pas que la pluie n'arrivait dans l'Éran septentrional qu'après un orage, ni qu'un peuple ne puisse jamais se préoccuper d'aucun phénomène naturel autre que ce dernier.

Le grand astre de l'Éran est une conception d'imagination, soit. Mais il n'est pas le génie de l'orage. La lutte qu'il a à soutenir est celle que provoque un Déva qui veut l'empêcher de luire sur la terre et de produire la pluie par l'action de ses rayons, ce n'est point un lutteur pour la foudre.

[1] Tistrya revêt ainsi trois formes, chacune pendant dix nuits; il se montre homme à l'aspect brillant, cheval et taureau d'or. S'il suffit de prendre une forme humaine ou bovine pour être irrémédiablement un dieu orageux, alors les constellations zodiacales des Gémeaux et du Taureau le sont donc également!

Qarenô, *Tistrya* et *Verethraghna* sont donc, comme nous l'avons dit, en dehors du mythe orageux, et l'*Avesta* ignore l'existence de ce mythe.

Croirait-on que l'on est parvenu à découvrir la foudre dans le passage suivant des Gâthâs :

«Tu es, ô Ahura-Mazda, le premier révélateur des bonnes actions, du bon esprit. Où est la pleine possession de la perfection? Où sera la rétribution (des justes)? Où atteindra-t-on la sainteté? Où est la sainte sagesse? Où est le bon esprit? Où sont tes royaumes, ô Mazda? Il te demande ces choses par sa prière, en sorte qu'il obtienne la possession du bétail, le pasteur juste dans ses actes, sage et qui, possédant la puissance, plein de vérité, apprend la justice aux créatures (ou enseigne la justice par ses lois).

«Ahura-Mazda donne les royaumes à celui qui lui offre ce qui est mieux que le bon, au dernier terme du monde. A celui qui ne lui offre pas, il donne ce qui est le pis.

«Donne-moi, ô toi qui as créé le bétail, les eaux et les plantes, l'immortalité et l'incolumité, la prospérité et l'abondance.» (Yesht L, 3-7.)

On se demande où est l'orage dans cela? Il est dans l'*obtention du bétail!* L'humble bouvier du village ne pourra-t-il donc demander au ciel un beau troupeau, sans devenir un nouvel Indra à la recherche des nuages?

Cette tendance à introduire l'orage partout a parfois des conséquences étranges. Ainsi, le mau-

vais œil, c'est l'éclair dévastateur; Tistrya, au regard agréable et bienfaisant, c'est également l'éclair. Nous ne nous sentons point de force à soutenir des assertions aussi disparates.

Ces trois analyses corroborent donc nos précédentes conclusions. Si le mythe orageux a disparu, comme tel, des livres avestiques ou s'il a été complétement transformé conformément à des idées philosophiques d'un caractère essentiellement différent, il faut en conclure qu'un système nouveau s'est introduit sur la terre avestique et s'est emparé des traditions antiques de l'Éran pour les métamorphoser et les refaire à sa convenance.

Ce qui précède a fourni la preuve négative de ce fait; il nous reste à en donner la preuve positive et directe.

(La suite à un prochain cahier.)

MÉMOIRE

SUR

LA CHRONIQUE BYZANTINE

DE

JEAN, ÉVÊQUE DE NIKIOU,

PAR M. H. ZOTENBERG.

(SUITE ET FIN.)

IV.

« Maurice, dit l'auteur au commencement du chapitre xcv (fol. 118), successeur de Tibère, qui aimait Dieu, aimait beaucoup l'argent. Il avait auparavant exercé le commandement en Orient et avait épousé ensuite la fille de Domentiole (ዱሞጢያልዮስ ፡), nommée Constantine [1]. Il rassembla immédiatement, à Constantinople, tous les cavaliers, et les fit partir, avec Domentiole, pour le pays des Elwânṭes (እልዋንጥስ ፡). Il envoya aussi un message à Aristomaque d'Égypte.

« Cet Aristomaque, originaire de la ville de Nikiou, était fils de Théodose le préfet (መኰንን ፡).

[1] Constantine était fille de Tibère.

C'était un homme orgueilleux et très-puissant. Son père, avant de mourir, l'avait exhorté, en lui disant : « Reste dans ta condition et n'ambitionne pas une « autre carrière. Contente-toi de ton rang, afin que ton « âme soit en repos, car ta fortune est assez grande « pour te suffire. » Mais lorsqu'il fut sorti de l'enfance, Aristomaque, oubliant les recommandations de son père, chercha à jouer un rôle dans le monde, et il se donna une suite nombreuse de gens armés. Il se procura aussi des bateaux, pour parcourir joyeusement toutes les villes d'Égypte, et il devint extrêmement orgueilleux. Il soumit tous les fonctionnaires à l'autorité de l'empereur; car, sous le règne de l'empereur Tibère, il avait obtenu [1] le commandement, ce qui avait encore augmenté son orgueil. L'armée recevait ses ordres, et il ne craignait rien. Il mit dans la ville de Nikiou une garnison de cavalerie, sans l'autorisation de l'empereur. Mais toutes les troupes qui étaient sous ses ordres étaient dans le dénûment. Il prenait les maisons des personnes qui étaient plus riches que lui, n'ayant point égard à leur rang, et ne recevait les gens, grands et petits, qui venaient le trouver de la part de l'empereur, qu'après les avoir fait attendre longtemps à sa porte.

« Lorsque l'empereur Tibère, avant sa mort, fut informé des agissements d'Aristomaque, il envoya à Alexandrie un fonctionnaire, nommé André [2],

[1] ነሥአ ።.

[2] C'est probablement le commandant de la garde impériale, celui qui eut une mission analogue, lors de la révolte des troupes d'Orient,

avec l'ordre de l'arrêter, en procédant avec prudence et en évitant de verser du sang, et de le faire conduire vivant à Constantinople. Tibère adressa aussi un message à tous les guerriers d'Égypte et demanda leur concours pour faire la guerre aux barbares.

« Aristomaque, en recevant la lettre de l'empereur, se rendit à Alexandrie, accompagné d'un petit nombre de serviteurs, car il ignorait le guet-apens qui lui était préparé. Le patriarche et André, heureux de le voir arriver, firent tenir prêt un vaisseau léger, dans la mer, près de l'église de Saint-Marc-l'Évangéliste. Le 30 du mois de mîyâzyâ (avril), fête de saint Marc, après avoir assisté à la messe dans ladite église, André se dirigea avec Aristomaque vers le rivage. Sur un signe donné par lui, les hommes de sa suite et les soldats saisirent Aristomaque, l'enlevèrent sur leurs épaules et le jetèrent dans le vaisseau, sans savoir qui il était, et firent voile vers la résidence de l'empereur. Le gracieux empereur, en le voyant, dit : « Cette figure n'est pas celle d'un criminel; ne « le maltraitons point. » Et il donna l'ordre de le garder à Byzance, jusqu'à ce qu'il eût examiné son affaire. Quelque temps après, n'ayant trouvé aucune charge contre lui, il lui rendit le commandement et l'envoya à Alexandrie. Aristomaque était aimé de tous les hommes. Il vainquit les barbares de la pro-

en 589 (voyez Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. VI, c. x). Théophane, (*l. c.*, col. 561) nomme le curopalate Aristobule comme ayant été chargé de cette mission.

vince de Nubie (ኖባ ፡, Libye?) et d'Afrique, appelés Mauritaniens (ሙሪጣንስ ፡), et d'autres barbares appelés Maures (ማሬክስ ፡); il les tailla en pièces, dévasta leur pays, enleva leurs biens, et amena tous les prisonniers en Égypte par le Nil, car la guerre avait eu lieu au bord du fleuve[1]. Les chroniqueurs ont rapporté l'histoire de cette victoire. Puis, craignant qu'un de ses ennemis n'allât porter quelque accusation contre lui, il se hâta d'écrire à l'empereur, et lui demanda l'autorisation de se rendre auprès de sa personne. Ayant reçu une réponse favorable, Aristomaque partit immédiatement et parut devant l'empereur, en lui offrant de nombreux présents. Maurice accepta tous ses dons et le nomma sur-le-champ préfet de la ville impériale (መስፍን ፡ ላዕለ ፡ ሀገረ ፡ ንጉሥ ፡). L'impératrice Constantine lui confia le poste d'intendant (ምእመን ፡) de toute sa maison et le combla d'honneurs, de sorte qu'il obtint le premier rang après l'empereur et qu'il devint un très-grand personnage dans la ville de Byzance. Il fit construire des citernes (መካናተ ፡ ለሙሐዘ ፡ ማያት ፡) dans toute la ville, car les habitants s'étaient vivement plaints du manque d'eau. Il leur fit un réservoir (ምእቃለ ፡ ማያት ፡) en bronze, ouvrage de grand art, comme on n'en avait jamais construit avant lui, dans lequel l'eau se renouvelait constamment. La ville fut ainsi largement pourvue d'eau, et quand il y avait un in-

[1] Le mot ባሕር ፡ désigne tantôt «le Nil», tantôt «la mer». Le contexte ne permet pas toujours de déterminer dans quelle acception le mot est employé.

cendie, on allait à ce réservoir et on éteignait le feu.

« Aristomaque était aimé et honoré de tous les habitants. Porté par ses goûts à faire élever des constructions, il exécutait de grandes choses. Alors il lui surgit des ennemis, des gens sans cœur, qui cherchaient un moyen pour le perdre; et tandis qu'ils étaient dans ces dispositions, un haut fonctionnaire (መስፍን ።), qui s'occupait d'astrologie (እስትርኖምያ ።), et un autre nommé Léon le logothète (ሰሬ-ኤ ።), ayant aperçu une étoile qui parut au ciel, assurèrent que cette étoile prédisait la mort de l'empereur. Ils allèrent trouver l'impératrice Constantine et lui firent part de leur observation en lui disant : « Prends tes dispositions pour te sauver, toi et tes « enfants, car cette étoile qui vient de paraître est « le présage d'une révolte contre l'empereur. » Puis ils se répandirent en accusations contre Aristomaque, tout en la conjurant de n'en rien dire à son époux. Mais Constantine communiqua immédiatement ce qu'elle venait d'apprendre à l'empereur, qui fut persuadé qu'Aristomaque voulait le tuer et prendre sa femme. Il conçut de la haine contre Aristomaque, le réduisit à un état misérable, le couvrit de honte, et l'exila dans une île de la Gaule (ገላትያ ።), pour y rester jusqu'à sa mort. — En effet, l'empereur Maurice accueillait beaucoup de gens fauteurs de troubles et imposteurs, à cause de son avarice. Il vendait pour de l'argent tout le grain d'Égypte, et aussi le grain de Byzance. Tout le monde le détestait, et

on disait : Comment la ville de Constantinople peut-elle supporter comme empereur un tel tyran? Et est-il possible que, déjà père de cinq fils et de deux filles, il continue à exercer une telle tyrannie jusqu'à la fin de son règne?»

Ce récit si simple, dont tous les détails ont l'apparence d'une parfaite exactitude, renferme cependant certaines contradictions, chronologiques et autres, qui ne sauraient être passées sous silence. Il a été question plus haut (et nous avons cité un passage du Breviarium du diacre Liberatus confirmant le renseignement donné par Jean de Nikiou) d'un général de l'armée d'Égypte nommé Aristomaque, qui fut chargé par l'empereur Justinien d'installer le patriarche Théodose sur le siége d'Alexandrie. Cet événement eut lieu vers l'an 537. Si l'on hésite à croire qu'il y ait eu, à cinquante ans d'intervalle, deux généraux en chef de l'armée d'Égypte portant le même nom, et que l'on soit forcé d'admettre l'identité du général de Justinien et du héros de notre histoire, ne faut-il pas, tout en constatant une grave erreur chronologique, supposer en même temps que l'auteur a inséré dans son récit, de propos délibéré, plusieurs circonstances fictives, afin d'étayer son système erroné? Je n'ai garde de formuler une telle accusation, n'étant pas à même d'en fournir la preuve. Mais tout au moins est-il permis d'affirmer que Jean de Nikiou s'est trompé en présentant Aristomaque comme investi, sous les règnes de Tibère et de Maurice, du grade et des fonctions de général

en chef de l'armée d'Égypte. La charge de général en chef (*dux Ægypti*) n'existait plus à cette époque. Elle avait été abolie par un édit de Justinien, édit qui, probablement, appartient aux dernières années du règne de cet empereur, et dont la principale disposition consiste à réunir entre les mains du préfet augustal le pouvoir civil et le gouvernement militaire d'« Alexandrie et des deux Égyptes[1]. » Ce fut en quelque sorte un retour à l'ancienne organisation, telle qu'elle avait été établie par les Lagides et maintenue par les Romains jusqu'au moment des grandes réformes administratives de Dioclétien et de Constantin[2]. En effet, la présence de deux pouvoirs, indépendants l'un de l'autre (le *dux Ægypti* ou *comes rei militaris* était un fonctionnaire du même rang que le préfet augustal : il avait les mêmes insignes et une officialité distincte[3]), dans une province gouvernée d'ancienne date, comme l'était l'Égypte, au moyen d'une bureaucratie savante et compliquée, a dû donner lieu à maintes difficultés et compétitions, et l'affaire d'Aristomaque en est un exemple. Aussi voyons-nous parfois, même antérieurement au décret de Justinien, les deux administrations provinciales réunies en une seule main[4]; et à un moment où, par suite des luttes religieuses, la guerre

[1] *C. J. C. Edictum* XIII. *Lex de Alexandrinis et Ægyptiacis provinciis*, cap. I.

[2] Voyez Bœkh et Franz, *Corpus Inscr. græc.*, t. III, p. 315.

[3] *Notitia dignitatum*, éd. de Bœcking, t. I, p. 57 et 69.

[4] Florus, sous le règne de Marcien, était en même temps préfet augustal et *dux Ægypti* (voyez Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. II, cap. V).

civile était devenue presque chronique en Égypte, la concentration du pouvoir s'imposait pour ainsi dire naturellement. L'édit en question supprima donc la charge de stratége ou épistratége, et plaça les généraux (*tribuni*, *στρατιῶται*) sous l'autorité directe de l'Augustal, qui devait faire diriger l'administration militaire par un *scriniarius*, lequel portait le titre, sinon officiel, du moins généralement admis, de *στρατιωτός*. Remarquons en passant que cette mesure était une faute politique, dont les conséquences furent désastreuses lorsque les Arabes se présentèrent aux frontières. Mais les vues de la cour de Byzance ne s'étendaient pas si loin, et l'habileté gouvernementale de l'empereur Justinien compromettait souvent les intérêts généraux de l'empire. Il s'agissait alors, en ce qui concerne l'Égypte, de rendre le repos à la province et d'assurer l'exacte livraison et le transport des grains à Constantinople, la grande préoccupation de l'autorité centrale.

Les fonctions et dignités dont, d'après notre auteur, le général égyptien aurait été investi à Constantinople, donnent également lieu à un certain doute. Si réellement Aristomaque, comme *præfectus urbi*, avait joué un rôle si important dans la capitale de l'empire, son nom n'aurait sans doute pas été passé sous silence par les historiens contemporains. Il est probable que les gens de Nikiou se sont fait une idée un peu exagérée de la haute fortune à laquelle était parvenu leur compatriote.

Nous ne savons pas exactement quelles étaient,

du temps de l'empereur Maurice, les attributions du *præfectus urbi*, limitées, dans le principe, à l'administration de la police municipale et de la haute et basse justice[1]. Comme le caractère essentiellement judiciaire de la fonction était encore le même, ainsi que le rang hiérarchique du fonctionnaire, au xe siècle, sous le règne de Constantin Porphyrogénète[2], on peut croire que les successeurs de Justinien n'y avaient apporté aucun changement. Quant au département des travaux publics, il formait une administration distincte, ou plutôt il était partagé entre plusieurs offices. La Notice des Dignités nous fait connaître un *comes formarum*, chargé des aqueducs; un *comes cloacarum*, un *curator aquarum*, un *curator operum maximorum*, un *curator operum publicorum*[3]. Seuls les agents des travaux publics avaient le droit d'entreprendre des constructions nouvelles, et il était expressément défendu aux autres hauts fonctionnaires, y compris le *præfectus urbi*, d'en élever sans l'autorisation de l'empereur, sauf à leurs frais personnels[4]. Par conséquent, la position d'Aristomaque à Constantinople peut paraître anormale, à moins que l'erreur ne soit dans le récit de notre auteur. Du

[1] *C. J. C. Dig.* lib. I, tit. XII; — *Cod.* lib. I, tit. XXVIII, *De officio Præfecti urbi*; — *Authent. Coll.* V, tit. XVIII, *Nov.* LXII, § 2.

[2] Voyez *Leonis et Constantini Delectus legum compend.*, tit. IV (*Patrol. græca*, t. CXIII, col. 465 et suiv.). Le § 11 de cette loi dit : Ὁ τῆς πόλεως ἔπαρχος ἐν τῇ πόλει μείζων πάντων ἐστὶ μετὰ τὸν βασιλέα....

[3] *Not. dignit.*, éd. de Bœcking, t. I, p. 15, 174, 181.

[4] Lib. XV. *Cod. Theod. De operibus publicis*, tit. I, 19 et 24.

reste, Codinus et d'autres écrivains, qui nous ont laissé une énumération des citernes de Constantinople, n'en mentionnent qu'une seule qui ait été construite sous le règne de Maurice, celle du Bélier, et ils en attribuent la fondation à un chambellan nommé Étienne[1].

La campagne d'Aristomaque contre les Maures et les Mauritaniens, et l'expédition de Commentiole (car c'est ainsi, sans doute, qu'il faut lire au lieu de Domentiole) contre les Elwântes, mentionnée au commencement du chapitre, sont probablement un seul et même fait. Le traducteur a assez mal rendu le sens du passage et, de plus, il a commis une confusion. Théophane, d'accord avec d'autres historiens, rapporte qu'en l'an 6076 de l'ère du monde, les Slaves, sur l'instigation du Khan des Avares, avaient envahi le territoire de l'empire et pénétré jusqu'à la longue muraille, et que l'empereur Maurice envoya pour la défendre, les gardes du palais et les tribus (*τοὺς δήμους*) ou communautés du peuple (de Constantinople), tandis que l'armée régulière, sous le commandement de Commentiole, s'avança pour attaquer les barbares[2]. Je suppose que le texte original de notre chronique contenait le même renseignement joint à un autre conçu à peu près en ces ter-

[1] Voyez Banduri, *Imperium orientale s. Antiquitates Constantinopolitanæ,* pars III, p. 37; pars IV, p. 651. — Comparez Du Cange, *Constantinopolis christiana,* lib. I, p. 95 et suiv.

[2] Théophane, *Chronogr.*, *l. c.*, col. 549. — Théophylacte Simocatta, *Hist.,* lib. I, c. VII (éd. de Paris, p. 17).

mes : L'empereur, en même temps qu'il expédiait une armée, sous le commandement de Commentiole, contre les Slaves, envoya un message à Aristomaque avec l'ordre de marcher contre les Elwântes.

Ces Elwântes sont, si je ne me trompe, la peuplade libyenne nommée par Procope *Levathæ*, *Levanthæ* ou *Leucathæ*[1], et plus exactement *Languantan*, *Laguantan* ou *Ilaguaten* par Corippus[2], l'une des plus nombreuses et des plus puissantes d'entre les tribus libyennes et mauritaniennes qui, après la chute du royaume des Vandales et la conquête de l'Afrique, sous les règnes de Justinien et de Justin II, tinrent en échec, pendant plusieurs années, les armes romaines. Procope nous apprend que les Levathæ demeuraient aux environs de la Pentapolis et de la Tripolitaine, dans la région des Syrtes, la *Libya propria* des anciens. Corippus, lui aussi, quoique dans son épopée le côté topographique des événements soit généralement négligé, place ce peuple aux Syrtes :

. . . . . qua territa pugna,
Languantan gens dura fugis ? quo victus ab hoste,
Austur equo fidens, tanta formidine curris ?

[1] *Bellum Vand.*, lib. II, cap. XXI, XXII, XXVIII (ed. de Paris, p. 287 et suiv., 305 et suiv.); — *De ædif.*, lib. VI, cap. IV (*l. c.* p. 112); — *Hist. arc.*, cap. V (*l. c.*, p. 18). — Comparez Théophane, *Chronogr.*, *l. c.*, col. 476 (où, au lieu de *Λευάσθαι*, il faut lire *Λευαθαί*, comme le porte le manuscrit du fonds Coislin, leçon rejetée à tort par les éditeurs de Bonn).

[2] *Johannis*, lib. I, v. 144 et 467; lib. III, v. 164; lib. IV, v. 48, 85, 629, 797, 815; lib. V, v. 166; lib. VI, v. 535; lib. VII, v. 434, 474 et 501.

Non pudet, heu miseri! campis cessisse relictis?
O virtus, o corda virum! nudosne reverti
Desertosque libet? calidas sic cernere Syrtes
Vaditis [1]?

C'est en ces contrées, aux confins de l'Égypte, où ils paraissent avoir été fixés depuis une haute antiquité[2], que les Levathæ furent rencontrés par les premiers envahisseurs musulmans[3], et que les auteurs arabes de diverses époques mentionnent leurs demeures[4]. Ils s'y trouvaient encore, selon le témoignage des voyageurs européens, au XVI[e] siècle, quoique, au moyen âge, les tribus berbères ayant été portées par des émigrations successives dans différentes directions, les Levathæ se fussent répandus sur toute l'Afrique septentrionale[5].

[1] *Johann.*, lib. IV, v. 814 et suiv. (éd. de Bonn, p. 95).

[2] D'après une opinion très-plausible, le peuple des Loudîm, ou L[e]w[a]dîm, mentionné parmi d'autres nations africaines, dans le tableau ethnographique du X[e] chapitre de la Genèse (vers. 13), et dans d'autres livres de la Bible, ne serait autre que les Levathæ. (Voyez Movers, *Die Phönizier*, t. II, 2[e] partie, p. 377 et suiv. — Comparez Carette, *Recherches sur l'origine et les migrations des principales tribus de l'Afrique septentrionale* p. 259 et suiv. [Exploration scientifique de l'Algérie. — Sciences historiques et géographiques, t. III.] — Vivien de Saint-Martin, *Le nord de l'Afrique dans l'antiquité*, p. 32 et suiv.)

[3] Voyez l'extrait d'Ibn 'Abd al-Hakam, traduit par M. de Slane, dans le *Journal asiatique*, 4[e] série, t. IV (1844), p. 355 et suiv.

[4] Ibn-Khordâdbeh, éd. de M. Barbier de Meynard, *Journ. asiat.*, 6[e] série, t. V (1865), p. 80. — Al-Bekri, *Description de l'Afrique septentrionale*, éd. de M. de Slane, p. ٣, dernière ligne; p. ٥; p. ٨, ligne 12; p. ١٥, ligne 19, etc. — Ibn-Khaldoun, *Histoire des Berbères* (trad.), t. I, p. 40, et p. 232 et suiv.

[5] Al-Bekri, *l. c.*, p. ١١٢, ligne 19; p. ١١٣, ligne 5. — Ibn-Khaldoun, *l. c.*, p. 220, 232 et suiv.

Après les grandes guerres que les Mauritaniens avaient soutenues contre les Romains, sous Justinien et Justin II, le nom des Levathæ n'est plus mentionné par les auteurs grecs. Nous voyons par le récit de notre chronique, si toutefois le traducteur arabe ou éthiopien ne nous a pas induits en erreur, qu'ils ne sont pas restés étrangers à la levée de boucliers qui eut lieu, en Afrique, pendant le règne de Maurice[1].

L'auteur raconte ensuite (fol. 119) l'histoire du baptême du grand Chosroès, roi de Perse, qu'il appelle Dîwâres :

« Hormisdas (ውርሚስዳስ ፡), appelé Kesrî, le roi de Perse à cette époque, était fils du grand Dîwâres[2]. On raconte que son père était chrétien, qu'il croyait sincèrement au Christ, notre Dieu, mais qu'il cachait sa foi, à cause des Perses. Vers la fin de sa vie, il entra dans un bain, accompagné d'une suite de fidèles, et, après avoir été exhorté et instruit dans la religion qu'il avait embrassée en secret, par un évêque chrétien, il renia Satan qu'il avait adoré, et l'évêque le baptisa au nom de la sainte Trinité, dans un réservoir du bain. Le roi fit ensuite détruire ce réservoir, Puis, il nomma son fils Hor-

[1] Voyez Théophyl. Simocatta, lib. VII, c. VI, éd. de Paris, p. 173. — Théophane, *Chronogr.*, *l. c.*, col. 561. — Sur les faits et gestes des Lowâta établis en Égypte, dans le cours du ve siècle de l'hégire, voyez Quatremère, *Mémoires géogr. et histor. sur l'Égypte*, t. II, p. 207 et suiv., 398 et suiv., 425 et suiv.

[2] Je ne sais pas expliquer ce nom. Est-ce une corruption de هوداس?

misdas (ኢርስንሚስ ፡) roi à sa place. Celui-ci, le maudit, serviteur des démons, força les chrétiens à adorer le feu et le soleil. Il adorait aussi les chevaux qui mangent de l'herbe. »

Le grand Chosroès Anouschirwân s'était montré plus d'une fois persécuteur des chrétiens[1]. Mais l'éclat de son règne, la renommée de sa justice, son amour pour la culture intellectuelle, la faveur dont jouissaient auprès de lui les évêques nestoriens, représentants de la science, en Perse, ont pu donner naissance à la légende qu'on vient de lire et qui a été mentionnée également par Évagrius, en son *Histoire ecclésiastique*, à la suite du récit du miracle de Sergiopolis[2]. Le synaxare éthiopien, au quatorzième jour du mois de 'hedâr, rapporte une autre version, entièrement différente, de la même légende[3].

[1] Voyez, sur les relations contradictoires des divers auteurs touchant les sentiments de Chosroès envers les chrétiens, Assemani, *Biblioth. orient.*, t. III, p. 406 et suiv. — Comparez Jean d'Éphèse, *The third part of the eccles. hist.* (éd. de Cureton), lib. VI, c. xx.

[2] Lib. IV, cap. XXVIII.

[3] Le roi de Perse (le nom n'est pas indiqué), atteint d'une grave maladie, voulut faire mourir son médecin. Celui-ci, pour sauver sa vie, lui dit qu'il recouvrerait la santé s'il mangeait le cœur d'un enfant qui serait égorgé par son père et sa mère. Il espérait que le roi reculerait devant une action aussi abominable. Cependant il se trouva un père et une mère pauvres qui, pour mille dînârs, vendirent leur enfant. Au moment d'être égorgé en présence du roi, l'enfant tourna les yeux vers le ciel et pria. Le roi interrogea l'enfant et fut ému de pitié. Alors Dieu envoya Abbâ Daniel vers le roi pour le guérir. Abbâ Daniel le guérit, le convertit à la foi de Jésus-Christ et le baptisa. (Ms. éthiopien de la Bibliothèque nationale, n° 126, fol. 74 v°.)

Le chapitre suivant (xcvi) est encore consacré à l'histoire de Perse :

« Une femme noble (በጥሪቃ ፡) nestorienne, nommée, en langue persane, Koûlîdarka, faisant un voyage par mer, fut capturée par les Perses, mise en prison et chargée d'un carcan. Les Assyriens (ሶርያውያን ፡) ont la coutume de mettre le carcan (au cou des prisonniers), et lorsqu'une femme ainsi enchaînée meurt, (les gardiens) montrent au roi le carcan intact. Koûlîdarka étant dans la situation que nous venons de dire, un ange lui apparut, conversa avec elle, lui ôta du cou le carcan, sans l'ouvrir, et le remit aux gardiens, afin que ceux-ci ne fussent pas punis par leurs chefs. Cette femme attesta (plus tard) les paroles solennelles que l'ange lui avait dites, à savoir : « C'est pour la foi ortho« doxe que Jésus-Christ te délivre. » Elle s'en alla et se réfugia sur le territoire romain. Elle se rendit à la ville d'Hiérapolis (ዬራፖሊስ ፡), sur l'Euphrate, et raconta tout ce qui lui était arrivé à Domitien, le métropolitain, qui était le fils de l'empereur Maurice [1]. Domitien alla trouver l'empereur et lui fit le récit de l'aventure de cette femme. L'empereur, l'ayant fait amener, l'exhorta à abandonner la croyance nestorienne et à embrasser la vraie religion de l'Église. Elle écouta ses exhortations et devint croyante . . .

[1] Domitien était parent de l'empereur, nous ne savons pas exactement à quel degré. Plus loin, notre auteur dit qu'il était l'oncle, et dans un autre passage, le cousin de Maurice.

« Dieu étant irrité contre Hormizd, à cause des persécutions qu'il exerçait contre ses saints, la maison du nouveau Chosroès fut bouleversée de fond en comble. Son fils se révolta contre lui et le tua. La mort du roi amena une profonde division parmi les grands (ተዐይንት ፡[1]), et il se forma deux partis. Chosroès le Grand, voyant cette situation, s'enfuit et se retira sur le territoire romain. Il se présenta aux fonctionnaires romains et envoya des ambassadeurs à l'empereur Maurice, lui demandant l'autorisation de demeurer sous la protection de l'empire, et s'engagea à faire la guerre aux Perses et à conquérir le royaume au profit des Romains. L'empereur Maurice se rendit auprès de Jean, patriarche de Constantinople, pour délibérer avec lui. Ce Jean était un ascète : il ne mangeait aucun mets préparé et ne buvait pas de vin; il ne se nourrissait que de fruits et d'un peu de légumes. Les conseillers et les principaux dignitaires (መኳንንት ፡ ወተዐይንት ፡)[2] se réunirent chez lui pour délibérer avec lui au sujet de Chosroès (ክሮስ ፡), roi de Perse, qui était venu dans leur pays. Jean leur parla avec force en disant : « Cet homme, qui a tué son père, n'est « pas digne de régner. Jésus-Christ, qui est notre Dieu « en vérité, combattra pour nous en tout temps contre

[1] Nous avons vu plus haut que le mot ተዐይንት ፡ était la traduction de الخيرون ou de الاعيّن . Ici il est l'équivalent de الاعيان .

[2] L'auteur veut probablement parler des *assessores* ou *consiliarii*, qui composaient le *consistorium* de l'empereur, conseil d'État en même temps que cour suprême de justice.

« tous les peuples qui nous attaqueront. Et celui-ci « qui n'a pas été fidèle à son père, comment serait-il « fidèle à l'empire romain ? » Mais l'empereur Maurice ne suivit pas l'avis émis par le patriarche et les hauts dignitaires. Il écrivit sur-le-champ à Domitien, évêque de Mélitène, son oncle, et à Narsès (ኣርሲስ ።), qui commandait l'armée d'Orient, et ordonna à ce dernier de se mettre en marche avec toutes les troupes romaines, d'établir Chosroès sur le trône de Perse et de faire périr tous ceux qui lui résisteraient. L'empereur donna aussi à Chosroès des conseils pour gouverner son royaume et de riches vêtements dignes de son rang. Chosroès allait souvent trouver Goulendouh et lui demandait s'il régnerait en Perse. Elle lui disait : « Tu triompheras, et tu régneras dorénavant sur les Perses et les mages [1], de même que « l'empereur Maurice règne dans l'empire romain. »

« Narsès, exécutant les ordres de l'empereur, ramena Chosroès le maudit en Perse, attaqua et vainquit les ennemis, et remit le royaume des mages à ce misérable qui, après avoir pris possession du gouvernement, paya d'ingratitude les bienfaits des Romains et complota leur perte. Pendant la nuit, les mages se réunirent chez lui, et ils résolurent de préparer un poison qu'ils mêleraient à la nourriture des soldats romains, à la nourriture de leurs chevaux et des chevaux de leur chef (?), pour les faire périr tous ensemble. Mais Notre-Seigneur

[1] ማጊሴ ።, de même que quelques lignes plus loin, transcription fautive du mot ماج.

Jésus-Christ excita la pitié des gens de la forteresse [dans laquelle se trouvaient les Romains], qui allèrent avertir Narsès, le général des Romains. Celui-ci recommanda aux soldats de ne point manger la nourriture qu'on leur présenterait, mais de la donner aux chiens et de la mêler à l'herbe des autres animaux. Lorsque les chiens eurent mangé, le poison sortit par le milieu de leur corps, et les autres bêtes moururent. Alors Narsès, très-irrité contre Chosroès, se mit immédiatement en route et ramena les soldats romains à leurs chefs. — Tous les habitants de l'empire romain étaient hostiles à l'empereur Maurice, à cause des calamités qui arrivaient sous son règne. »

Évagrius, Théophylacte Simocatta et Nicéphore Calliste ont également rapporté l'histoire de Golindouh[1], et une notice de cette sainte se trouve dans le Ménologe de l'empereur Basile[2]. A part la très-courte relation d'Évagrius, toutes ces versions varient beaucoup entre elles et diffèrent du récit qu'on

[1] Le nom est écrit Golandouch dans Évagrius (un manuscrit porte Go'audouch), Golindouch dans Théophylacte Simocatta, Nicéphore Calliste, et dans le Menologe. Notre texte donne ጐሊዶርስ ።, mais dans la rubrique ከለንዶሀ ።, et plus loin, dans le même chapitre, ከሌንዱከ ።. M. Spiegel pense que c'est la transcription de گل اندوخته «bouquet de fleurs». (Voyez *Eranische Alterthumskunde*, t. III, p. 796.)

[2] Évagrius, *Hist. eccles.*, lib. VI, c. xx. — Théophylacte Simocatta, lib. V, cap. xii (éd. de Paris, p. 134 et suiv.). — Nicéphore Calliste, *Ecclesiast. hist.*, lib. XVIII, cap. xxv (*Patrol. gr.*, t. CXLVII, col. 377 et suiv.). — *Menol. Græcorum*, 12 juillet (éd. d'Albani, t. III, p. 164).

vient de lire. Quant à la légende relative à l'empoisonnement de l'armée romaine par Chosroès, je ne saurais dire où ni comment elle a pris naissance.

Le chapitre XCVII (fol. 120) nous fait connaître certains événements survenus en Égypte, sous le règne de l'empereur Maurice :

« Il y avait, dans une ville du nord de l'Égypte appelée Aykalâh, qui est Zâwyâ[1], trois frères : Abas-

[1] La position et le nom exact de cette ville ne nous sont pas connus. Dans le *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale*, j'ai identifié ce nom avec celui de *Buculus*, lieu situé dans le voisinage d'Alexandrie, où, d'après la tradition, saint Marc l'évangéliste subit le martyre. Mais je ne crois pas que cette conjecture soit suffisamment justifiée. Le nom est écrit tantôt ቢይክላሁ ፡, tantôt ወይክላ ፡, ኢይክላ ፡, ኢይክላሁ ፡, ou ኢይክላሁ ፡. Zâwyâ, qui est la dénomination arabe de la ville, est un nom générique que portent un grand nombre de localités de la basse Égypte. Nous trouvons sur la carte de l'expédition française un زاوية situé dans la province de Bohaira, au sud du canal d'Alexandrie, au nord-ouest de Demenhour; non loin de là, au nord-ouest, un زاوية غزال ; un autre زاوية dans la province de Siout, à l'ouest du canal de Sawâqî; un زاوية ابو صغير et un زاوية سيدى سليم au sud du lac Maréotis; un autre زاوية dans la province de Scharqiya, etc. Dans la rubrique, on lit : በእንተ ፡ እለ ፡ ሀለዉ ፡ ውስተ ፡ ማዕዘንት ፡ ዘመንበረ ፡ ሀገረ ፡ መውሰል ፡፡. Si le mot እልዋኑዋስ ፡ représente ici le nom des Levathæ, ce que je n'oserais affirmer, il faut, pour que les gens de ቢይክላሁ ፡ ou ኢይክላሁ ፡ aient pu les attaquer, que cette ville se trouvât à proximité du nome libyen, à moins de supposer, pour cette époque, une complète désorganisation militaire, qui leur permît de passer par plusieurs provinces sans trouver aucune résistance. Mais j'aime mieux voir dans እልዋኑዋስ ፡ la transcription du mot Βένετοι, c'est-à-dire les partisans de la faction bleue. D'une autre part, il paraît ressortir du récit qu'Aykalâh était située non loin de Banâ et de Bousir (Bousir-Banâ), au milieu du Delta.

kîrôn (አበስኪሮን ፡), Ménas et Jacques. Abaskîrôn, l'aîné, qui était tisserand (?)[1], avait un fils nommé Isaac (ኢይሳክዮስ ፡). Jean, préfet d'Alexandrie, les avait établis gouverneurs de plusieurs villes d'Égypte. La ville d'Aykalâh, où ils demeuraient, était située dans le voisinage d'Alexandrie. Ces quatre hommes, ne sachant pas supporter leur grande fortune, se mirent à attaquer les Elwânoûṭes (እልዋኑጥስ ፡, les Bleus), et saccagèrent les villes de Bana et de Bousir (ቡና ፡ ወቡሲር ፡), sans y avoir été autorisés par le préfet du canton, qui était un homme excellent et d'une conduite irréprochable (ድንግል ፡). Ils firent un grand massacre, mirent le feu à la ville de Bousir (ቡጺር ፡) et brûlèrent le bain public (ብለኔ ፡ ዘእሕዛብ ፡ = *δημόσιον*). Le préfet de Bousir, que les gens d'Aykalâh voulaient tuer, s'enfuit pendant la nuit, se rendit à Byzance et se présenta devant l'empereur, à qui il fit connaître, en versant des larmes, l'agression dont il venait d'être victime de la part de ces quatre hommes. Puis, son récit ayant été confirmé par une lettre du préfet d'Alexandrie, Maurice, très-irrité, ordonna à Jean, préfet de cette ville, de relever les coupables de leurs commandements. Alors ces quatre hommes réunirent un grand nombre de maraudeurs[2], des cavaliers armés de sabres et de boucliers, et saisirent quantité de bateaux qui portaient

[1] ንሳሕ ፡, que je ne sais expliquer autrement que par une transcription fautive de l'arabe نسّاج.

[2] አብዳን ፡. Peut-être ce mot est-il ici l'équivalent de *ἰδιῶται*, *pagani*, des civils, des gens qui n'étaient pas militaires.

des grains à Alexandrie, de sorte qu'il y eut une famine dans la ville. Les habitants, en proie aux souffrances de la faim, voulurent tuer le préfet Jean, qui fut protégé, à cause de sa bonne conduite, par les fidèles aimant le Christ. Les habitants ayant informé l'empereur de leur triste situation, celui-ci destitua le préfet Jean et nomma à sa place Paul, de la ville d'Alexandrie. Jean partit, en recevant des habitants des témoignages de haute estime, et alla rendre compte des agissements des gens d'Aykalâh à l'empereur, qui, après l'avoir gardé quelque temps auprès de lui, le rétablit dans ses fonctions et lui donna plein pouvoir sur la ville d'Aykalâh. Les habitants de cette ville, en apprenant cette décision et le retour de Jean à Alexandrie, portèrent la révolte dans toute l'Égypte, par terre et par mer, et firent partir l'un d'entre eux, le féroce[1] Isaac, avec ces brigands, qui descendirent en mer, prirent un grand nombre de vaisseaux naviguant en mer et les brisèrent; puis ils se transportèrent en Chypre et y firent un grand butin.

« Plusieurs personnes...[2] se réunirent en secret

[1] አጉበዩ ፡. Tel paraît être ici le sens de ce mot.

[2] Les mots qui suivent paraissent être les formes altérées de certains titres grecs que je ne sais pas expliquer : ተናኒኩን ፡ ወለእኩራን ፡ ወእልመፕሬዲን ፡ እልመስር ፡ ወእልዋኑጢስ ፡ ወመስቱበሬን ፡ (*sic*) ወፀረ ፡ እግዚአብሔር ፡ ቡሲሬዊ ፡. Transcrits en arabe, les deux premiers mots, si l'on néglige les points-voyelles, rappellent les mots grecs *ὑπατικός* (*ὑπατικὸς πρεσβευτής*) et *λαοκρίτης*. Il est question ensuite des *Bleus* et des *Verts*. « L'ennemi de Dieu de Bousir » est peut-être l'évêque chalcédonien de cette ville.

à Aykalâh, à l'insu des habitants, et délibérèrent avec Euloge, patriarche chalcédonien d'Alexandrie; Aylas (ኢይለስ ፡), diacre; Ménas, assesseur (ሬድእ ፡)[1], et Ptolémée, préfet (መስፍን ፡) des barbares. Ils désiraient rétablir[2] le préfet Jean qui, disaient-ils, n'avait point égard au rang des personnes, haïssait l'injustice et ferait ce qu'ils voudraient. Cependant les gens d'Aykalâh commettaient toujours de nouveaux méfaits. Ils saisissaient des bateaux chargés de grains, levaient l'impôt et forçaient le préfet du canton de leur remettre le revenu des impôts de l'État.

« Jean, après avoir quitté l'empereur, qui lui avait donné des témoignages d'honneur, se rendit à Alexandrie. En apprenant qu'il y rassemblait les troupes de cette ville, de la province d'Égypte et de Nubie, afin d'attaquer les gens d'Aykalâh, un fameux guerrier (ያርብሐዊ ፡) de cette ville, un capitaine (መስፍን ፡), ancien compagnon d'Aristomaque, nommé Théodore, fils du capitaine Zacharie, se mit aussitôt à agir. Il adressa, en secret, une lettre[3]

[1] La fonction d'assesseur ou de coadjuteur (*adjutor* ou *βοηθός*) n'est pas une charge déterminée. Beaucoup de fonctionnaires avaient de ces adjoints. Cependant, le titre d'*adjutor* par excellence ou de *primiscriniarius* est donné au lieutenant du chef d'un Office.

[2] ከመ ፡ ይሢሙ ፡ ሀየንተ ፡ ?

[3] Ce passage est un peu confus; en voici le texte : ወሰምዓ ፡ ውእቱ ፡ ያርብሐዊ ፡ ዘሀገረ ፡ አይከላሀ ፡ ወጸአቶ ፡ ለዮሐንስ ፡ ወዮሐንስኒ ፡ አስተጋብአ ፡ ሠራዊተ ፡ እስክንድርያ ፡ ወምስር ፡ ወኖባ ፡ ከመ ፡ ይፅብእዎሙ ፡ ለሰብአ ፡ ሀገረ ፡ አይከላሀ ። ወሶቤሃ ፡ መጽአ ፡ ፩ ፡ መስፍን ፡ ዘስሙ ፡ ቴዎድሮስ ፡ ዘኮነ ፡ ምስለ ፡ አርስጠማኮስ ፡ ወውእቱ ፡ ቴዎድሮስ ፡ ኮነ ፡ ወልደ ፡ ዘካርያስ ፡ መስፍን ። ወፈነወ ፡ መጽሐፈ ፡ . . . .

à Jean, l'invitant à lui envoyer des troupes exercées, des archers, et à rendre la liberté à deux hommes qui étaient détenus en prison, à savoir Cosmas, fils de Samuel, et Bânôn, fils d'Amôn. Il (Jean?) ordonna à Cosmas de prendre la route de terre, et à Bânôn d'aller par bateau. Zacharie, lieutenant de Jean à Bousir, l'un des principaux habitants de cette ville, [se mit également en marche.] (Jean) trouva beaucoup de ruines à Alexandrie. Il fit arrêter et punir un grand nombre de maraudeurs (ሐብ ጸን ።), et saisit beaucoup de vaisseaux. Son arrivée à Alexandrie inspira une grande terreur aux rebelles. Il y resta jusqu'à sa mort et ne retourna jamais à Byzance. Il se distingua aussi par les constructions qu'il fit exécuter dans le fleuve.

« Théodore le général (መኰንን ።) et ses gens, s'étant mis en marche, brûlèrent le camp (መከን ።) des rebelles. Puis ils s'avancèrent jusqu'à Alexandrie. C'étaient des jeunes gens qui savaient tirer de l'arc ou qui se servaient de la fronde. Théodore emmena aussi avec lui les cinq personnes qu'il avait délivrées : Cosmas, fils de Samuel; Bânôn, fils d'Amôn, et leurs compagnons. Arrivés au bord du fleuve, ils formèrent leurs lignes de bataille, les fantassins dans les bateaux et les cavaliers sur terre, de façon à exposer aux regards des Égyptiens ceux qu'ils avaient délivrés. Le général[1] se transporta avec ses

[1] መሰፍን ።, c'est-à-dire Théodore. Mais dans ce qui suit, il y a une certaine confusion. Pour se joindre aux soldats romains, les rebelles déserteurs n'avaient pas besoin de traverser le fleuve.

soldats sur la rive orientale du fleuve. Cosmas et Bânôn demeurèrent, avec un corps de troupes considérable, sur la rive occidentale, et ils crièrent à ces hâbleurs [1] qui se tenaient sur la rive orientale : « Regardez tous, vous autres, qui avez fait cause « commune avec ces malfaiteurs ! Ne combattez pas « contre le général, car l'empire romain n'est encore « ni vaincu, ni affaibli ! C'est par pitié que nous vous « avons tolérés jusqu'à présent ! » Et aussitôt les gens qui étaient dans les rangs des rebelles les abandonnèrent, traversèrent le fleuve et se joignirent aux soldats romains. La bataille s'engagea et les gens d'Aykalâh furent vaincus. Ils s'enfuirent pendant la nuit et gagnèrent un petit bourg nommé Aboûsân (አቡሳን ፡); puis, ne pouvant y rester, ils se réfugièrent dans une grande ville, où, poursuivis par les troupes romaines, les quatre chefs, Abaskîrôn, Ménas, Jacques et Isaac, furent arrêtés et, placés ensemble sur un chameau, promenés par toute la ville d'Alexandrie, aux yeux de la population. On les mit ensuite en prison, les mains et les pieds chargés de chaînes. Lorsque, plus tard, le patrice Constantin, ayant été nommé, par l'empereur, préfet d'Alexandrie, examina l'affaire de ces prisonniers, et qu'il connut les charges qui pesaient sur eux, il fit trancher la tête aux trois frères, et condamna Isaac à la déten-

[1] እብምንእያን ፡ ነገር ፡. Le mot እብምንእያን ፡ paraît être une faute pour እብዝኅያን ፡. Il est possible encore que le traducteur éthiopien ait lu dans le texte arabe انبخوا pour انبجوا.

tion perpétuelle dans l'île d'Atrôkoû (አትርኮ ፡). Quant à leurs complices, les uns furent punis de peines corporelles, les autres eurent leurs biens confisqués. Les villes d'Aykalâh et d'Aboûsân furent livrées aux flammes. Ces mesures répandirent la terreur dans toute l'Égypte, et les habitants demeurèrent tranquilles et en paix.

« Vers ce même temps se montra, dans la ville d'Akhmîm, un chef de partisans (ኅያል ፡), nommé Azarias, qui, ayant réuni autour de lui un grand nombre d'esclaves éthiopiens et de brigands, leva l'impôt public, à l'insu des préposés de la province. Les habitants, effrayés par ces bandes d'esclaves et de barbares, adressèrent une lettre à l'empereur et l'informèrent de ces faits. L'empereur envoya un officier supérieur avec de nombreuses troupes égyptiennes et nubiennes, pour attaquer Azarias. Celui-ci, fuyant le combat, se réfugia sur une montagne inabordable [1] comme une forteresse. Les troupes l'y assiégèrent pendant longtemps, jusqu'à ce qu'Azarias le rebelle et ses compagnons, n'ayant plus d'eau ni de vivres, moururent de faim et de soif, laissant courir leurs chevaux. »

La fin du chapitre dont je viens de reproduire la plus grande partie raconte l'apparition, dans le Nil, de deux monstres marins à figure humaine, événement qui, à cette époque, préoccupa beaucoup

[1] ምውቅ ፡ = حازّ ou حزّة ? Ou est-ce la traduction du nom du mont Yahmoûm يحموم (voyez Maqrîzî, *Khitat*, éd. de Boulâq, t. I, p. 125)?

les habitants de l'Égypte et des autres provinces de l'empire, et fut l'objet d'un rapport officiel adressé par le préfet augustal à l'empereur[1]. Notre texte affirme, de même que Théophane, que le préfet, « Ménas, fils de Maʿîn, » entouré des fonctionnaires et des principaux habitants d'Alexandrie, fut témoin oculaire du phénomène.

Le chapitre suivant (fol. 122) contient le récit circonstancié de l'affaire de Paulin (ጳሊኖስ ፡) qui, adonné au culte des idoles, s'était livré à des pratiques de magie et fut condamné à être brûlé vif[2]. Cette aventure, que les auteurs grecs représentent comme un fait isolé, se rattachait peut-être à la grande persécution des païens, du temps du patriarche Jean le Jeûneur, sous les règnes de Tibère et de Maurice, dont Jean d'Éphèse nous a laissé une longue relation dans le troisième livre de son Histoire ecclésiastique. Il est possible que l'histoire de Paulin se trouvât dans la partie de l'ouvrage de l'évêque d'Éphèse qui ne nous est pas parvenue. Jean de Nikiou, qui cherche à faire croire, comme en général les auteurs monophysites, que Maurice était l'un des plus mauvais empereurs, le blâme sévèrement d'avoir voulu faire grâce au coupable, et de n'avoir fait exécuter la sentence que sur les instances et les

[1] Voyez Théophane, *ad ann.* 6092 (*l. c.*, col. 593 et suiv.). — *Historia miscella*, *l. c.*, col. 1015. — Nicéphore Calliste, *l. c.*, col. 397.

[2] Comparez Théophylacte Simocatta, lib. I, cap. XI (éd. de Paris, p. 21 et suiv.). — Nicéphore Calliste, *l. c.*, col. 392 et suiv.

menaces du patriarche Jean. Son récit, en ce qui concerne le vase d'argent vendu par le magicien à un orfévre et acheté par l'abbé d'un couvent, et qui donna lieu à un miracle, diffère en plusieurs détails de la relation de Théophylacte Simocatta. Notre texte ne fait pas mention du supplice d'un fils de Paulin.

L'auteur raconte ensuite (chapitres XCIX et suivants) quelques événements isolés du règne de Maurice :

Au commencement de son règne, dit-il, Maurice décida par une loi que tous les actes impériaux portassent en tête la formule : Au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre Dieu et notre Sauveur[1].

Domitien (métropolitain de Mélitène), cousin de l'empereur, força les juifs et les Samaritains à recevoir le baptême. Le même Domitien, qui était « un ardent chalcédonien, » fit admettre des malfaiteurs (c'est-à-dire des hérétiques) aux fonctions ecclésiastiques.

Une inondation subite, survenue au milieu de la nuit, causa de grandes ruines à Esnâ (Latopolis), ville principale du Rîf. Un grand nombre d'habi-

[1] Une loi de Justinien, datée de l'an 537 (*C. J. C. Auth. Coll.*, V, tit. II, Nov. XLVII), ordonne d'inscrire en tête des actes publics le nom de l'empereur. L'invocation *In nomine Domini nostri Jesu Christi* se trouve en tête des constitutions de Justinien confirmant les Institutes et les Digestes. Mais ce sont des cas isolés. En ce qui concerne l'origine de cette invocation en Occident (voyez, à ce sujet, Mabillon, *De re diplomatica*, p. 68 et suiv.), notre texte n'a pas la valeur d'une preuve directe.

tants furent noyés. La ville de Tarse, en Cilicie, éprouva le même sort, dans les mêmes circonstances. L'eau couvrit complétement le quartier d'Enzenâ (Antoniana ou Antoniopolis ?). On trouva dans le fleuve une table de pierre portant une inscription qui prédisait le fléau. Notre texte, par une étrange erreur, dit que ce fleuve était l'Euphrate [1].

La ville d'Antioche fut désolée par un tremblement de terre. Il y eut sept secousses successives. A la cinquième heure du jour, le soleil s'obscurcit, et on vit les étoiles. On remarqua que ces phénomènes eurent lieu à la fin d'un cycle lunaire de 532 ans, à la fin du douzième cycle lunaire [2]. «Mais les saints

[1] N'y aurait-il pas aussi une grave erreur chronologique, et l'auteur aurait-il placé sous le règne de Maurice la fameuse inondation de Tarse dont parle Procope (*De ædif.*, lib. V, cap. v, éd. de Paris, p. 101 et suiv.), et qui eut lieu sous Justinien, vers 550 (en 861 des Grecs, d'après Jean d'Éphèse)? Cela peut paraître d'autant plus probable que l'historien de Césarée nous apprend que Justinien, afin de préserver la ville d'un nouveau débordement du Cydnus, fit dériver de ce fleuve, en amont de la ville, un canal.

[2] D'après Évagrius (*Hist. eccles.*, lib. VI, cap. VIII. — Comparez Nicéphore Calliste, *Ecclesiast. hist.*, lib. XVIII, cap. XV, *Patrol. gr.*, t. CXLVII, col. 353), cet événement eut lieu le dernier jour d'octobre de l'an 637 de l'ère d'Antioche, c'est-à-dire en 588 de J. C. Cette année était en effet la dernière d'un cycle lunaire de dix-neuf ans; et si réellement elle était considérée, dans les calculs astronomiques de l'époque, comme la dernière d'un cycle pascal de cinq cent trente-deux ans, ce comput devrait être ajouté aux différentes ères astronomiques en usage dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Mais nous ne savons pas ce que l'auteur a voulu dire par *la fin du douzième cycle lunaire*. Douze cycles lunaires de dix-neuf ans donnent deux cent vingt-huit ans, et douze cycles pascals de cinq cent trente-deux ans donnent six mille trois cent quatre-vingt-quatre

et les justes disaient que ce châtiment avait frappé la terre à cause du mauvais gouvernement de l'empereur Maurice. »

Il y avait un préfet, nommé **ኦውብኪዮስ ፡** (ou **ሱሬኪስ ፡**, d'après la rubrique), qui avait été envoyé chez les barbares. Cet officier, pour punir son intendant, qui avait laissé détruire par les rats[1] un vêtement de soie, le fit enfermer dans une cave et l'y laissa dévorer par les rats. Puis, en proie aux remords, il fit pénitence, donna de nombreuses aumônes, implora la sainte Vierge et visita les lieux saints. Les pieux personnages auxquels il confessait son péché lui déclarèrent avec sévérité qu'il avait compromis le salut de son âme. Il se rendit ensuite dans un couvent du mont Sinaï, où les moines lui firent la même réponse. Et en cela, dit l'auteur, ils se trompaient; ils oubliaient la parole de l'Écriture au sujet de David, lorsqu'il eut tué Urie, et celle qui est écrite au sujet de Manassé, qui avait sacrifié aux idoles et tué le prophète Isaïe[2]. Le malheureux, ayant ainsi perdu tout espoir, se donna la mort en se précipitant du haut d'une terrasse.

Dans l'histoire de la chute de Maurice et de l'avé-

ans. Ces chiffres ne s'accordent pas avec la date indiquée ci-dessus. Peut-être, dans le second passage, le mot **ቀመር ፡** a-t-il le sens de *lunaison, mois lunaire.*

[1] **ሐናጹ ፡** et **ሐናጹት ፡**.

[2] Témoignage à ajouter à ceux qui ont été recueillis par Fabricius touchant cette légende (*Cod. pseudepigr. Vet. Testam.*, p. 1088 et suiv.).

nement de Phocas on rencontre un détail singulier, à savoir que Phocas dut son élévation aux chances du sort. Quatre commandants (መኳንንት ፡) de la Thrace, dit l'auteur, s'étant révoltés contre Maurice, celui-ci se mit à distribuer de l'argent aux habitants de Constantinople, qui l'appelaient païen et magicien et le déclaraient indigne de régner. Les soldats (de l'armée de Thrace), à leur tour, qui s'étaient d'abord concertés pour se plaindre au sujet de la solde et des vivres, changèrent alors d'avis et élurent par la voie du sort un nouvel empereur, qui fut Phocas, l'un des quatre commandants de Thrace. Les habitants de Constantinople demandèrent tumultueusement un empereur chrétien. Ayant reçu avis qu'ils voulaient mettre la main sur lui, Maurice rentra au palais, prit ses trésors et monta sur un vaisseau, avec sa femme et ses enfants, pour se rendre en Bithynie; mais le bateau ayant fait naufrage, il fut obligé de s'arrêter dans une petite île, près de Chalcédoine, où il fut tué avec ses cinq fils, dans la vingt-deuxième année de son règne, par les soldats que Phocas, après son couronnement, avait envoyés à sa poursuite. L'impératrice Constantine, ses deux filles et la femme de son fils Théodose furent dépouillées de leurs vêtements royaux et reléguées dans un couvent.

Au milieu du récit dont on vient de lire le résumé, se trouve intercalé un paragraphe qu'il est utile de reproduire textuellement : « Maurice, pendant son règne, avait accompli un (seul) acte louable par lequel il répara les injustices de ses prédéces-

seurs. Un capitaine de vaisseau, ayant quitté Alexandrie avec un chargement considérable de grains du fisc, fit naufrage, et son chargement de grains fut perdu dans la mer. Le préfet de la ville le fit arrêter et soumettre à une bastonnade prolongée; mais on ne trouva point d'argent sur lui. Alors l'empereur Maurice donna l'ordre de relâcher ce capitaine, et promulgua en même temps un décret défendant de punir et de tenir pour responsables les capitaines dont les vaisseaux auraient péri en mer, et ordonnant de porter le dommage au compte du fisc[1]. »

Phocas, continue l'auteur, ayant pris possession du trône, envoya des ambassadeurs à Chosroès, roi de Perse, lequel refusa de les recevoir et manifesta une grande irritation à cause du meurtre de Maurice. — Quelques personnes accusèrent Alexandre le patrice (እምእጋዕዝት ፡), homme d'un grand savoir et aimé de tous les habitants de Constantinople, qui avait épousé une fille de Maurice, de vouloir attenter

[1] La responsabilité des *navicularii*, établie par plusieurs lois de diverses époques (lex 32 *cod. Theodos.*; l. 6 *cod. Just.*, *De navicularíis et naucleris*, etc.; comparez Godefroy, *Cod. Theod.*, XIII, 9, *De naufragiis*), responsabilité individuelle et collective, avait été modifiée, en ce qui concerne l'Égypte, par l'édit de Justinien dont nous avons déjà parlé (*edict.* XIII, cap. IV-VI), en ce sens, que le préfet augustal fut rendu personnellement responsable de la livraison des grains et de leur transport à Constantinople. Les sentiments humanitaires qui ont inspiré l'ordonnance de Maurice avaient déjà donné naissance, en Occident, à une loi pareille, promulguée par Théodoric, roi des Ostrogoths (voyez Cassiodore, *Variarum* lib. IV, epist. VII).

à la vie de Phocas et d'aspirer à la couronne. Phocas le fit aussitôt arrêter, en même temps que Koùdìs (ኩዲስ ፡) et d'autres eunuques, et les fit transporter à Alexandrie, pour y être détenus. Quelque temps après, il envoya à Justinas (ዩስጢናስ ፡), préfet d'Alexandrie, l'ordre de leur trancher la tête.

Est-il besoin de faire remarquer que ce passage est un tissu d'erreurs? Alexandre, courtisan de Phocas et instrument des meurtres ordonnés par le tyran, fut mis à mort sur la vaine accusation d'avoir sauvé la vie du fils aîné de Maurice, Théodose, qui avait épousé la fille du patrice Germain. C'est à ce dernier, qui eut la tête tranchée après la découverte d'une conspiration[1], que reviennent les épithètes honorables attribuées par notre texte à Alexandre.

«Les meurtres (chap. CIV, fol. 124) que Phocas ne cessait de commettre répandirent la terreur parmi tous les magistrats (ሥዩማን ፡) de la province d'Elwâṭes (?ኤልዋጥስ ፡). — En ce temps, il n'était permis, dans aucune province, d'élire un patriarche ou autre dignitaire ecclésiastique sans l'autorisation de l'empereur. — Les gens d'Orient se rassemblèrent dans la grande ville d'Antioche. A cette nouvelle, les soldats de l'armée entrèrent en fureur, montèrent à cheval, les attaquèrent, tuèrent un grand nombre d'étrangers (አሕዛብ ፡) dans l'église, et firent couler partout des flots de sang. Ces affreux

[1] Voyez *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 976. — Théophane, *Chronogr.*, col. 620 et suiv. — Georg. Cédrénus, *Historiarum compend.*, *l. c.*, col. 777.

massacres s'étendaient jusqu'en Palestine et en Égypte.

«(Chapitre cv.) Il y avait un homme, nommé Théophile, de la ville de Meradâ (ምሬዳ ።, dans la rubrique መውሬዱ ።) en Égypte, qui était commandant (ሥዩም ።) de cinq villes, sous le règne de Phocas. Les chefs des villes (ሥዩማን ። ሀገር ።) s'insurgèrent et, avec un grand nombre de leurs partisans, attaquèrent Théophile, le tuèrent, ainsi que ses gens, et se rendirent maîtres des cinq villes, qui étaient Kharbetâ (ከርቶባ ።), Sân (ሳን ።), Basṭâ, Balqâ et Sanhoûr. Phocas, informé de ces événements par David et Abounâkî (አቡናኪ ።), envoyés par le patriarche, manifesta une grande colère et fit partir un officier extrêmement cruel, nommé Wâbâzoûn (ዋባዙን ።), originaire du pays des Elwânoûṭes (እልዋኖጥስ ።), qui était comme un loup terrible. Il lui donna plein pouvoir de traiter les chefs des villes comme ils avaient eux-mêmes traité les autres. Arrivé en Cilicie, ce général rassembla des troupes nombreuses, marcha contre les chefs de la ville d'Antioche et obtint leur soumission, car il leur inspira une telle terreur, qu'ils étaient en sa présence comme des femmes. La répression fut impitoyable. Il fit étrangler les uns, brûler ou noyer les autres; d'autres encore furent livrés aux bêtes féroces. Il fit passer au fil de l'épée les étrangers. Enfin ceux envers lesquels il voulait montrer de la clémence furent exilés pour la durée de leur vie. Il exerça aussi sa cruauté envers les moines et les religieuses.»

On reconnaît facilement dans le chef militaire appelé Wâbâzoûn le féroce Bonose, qui fut chargé par Phocas, dans la huitième année de son règne, de réprimer les révoltes qui avaient éclaté dans quelques provinces d'Orient. Théophane et Cédrénus rapportent qu'en l'an 6101 de l'ère du monde (610 de Jésus-Christ), les juifs d'Antioche, s'étant révoltés, avaient tué le patriarche Anastase et plusieurs des principaux habitants, et avaient commis toutes sortes d'excès. Phocas nomma Bonose comte d'Orient et l'envoya avec Cotton, maître de la milice, pour punir les coupables. Bonose fit mettre à mort ou mutiler les uns, et exila les autres [1].

Un passage de la chronique syriaque de Denys de Telmahar semble fournir un témoignage indirect sur la cause de cette sédition. L'auteur syrien raconte qu'en l'an 928 de l'ère des Grecs (cette date, d'après la chronologie adoptée par lui, correspond à l'an 610 de J. C.), Phocas ayant ordonné de baptiser par force tous les juifs de l'empire, le préfet Grégoire mit à exécution ce décret, en ce qui concernait les juifs habitant Jérusalem et les environs [2]. Y a-t-il lieu d'admettre une corrélation entre ce fait et les événe-

[1] Théophane, *Chronogr.*, *l. c.*, col. 624. — Georg. Cédrénus, *Hist. compend.*, *l. c.*, col. 780. — Zonaras (lib. XIV, cap. XIV, éd. de Paris, t. II, p. 80) et Nicéphore Calliste (*l. c.*, col. 416 et suiv.) parlent de la révolte et des excès commis par les juifs, mais ne mentionnent pas la répression.

[2] Manuscrit syriaque de la Bibliothèque nationale, n° 285, fol. 3 et suiv. — Comparez Assemani, *Bibliotheca juris orientalis*, lib. III, p. 580.

ments d'Antioche mentionnés par les auteurs grecs? Rien ne s'y oppose. Quoi qu'il en soit, les révoltes qui, à cette époque, éclataient sur tous les points de l'empire, avaient une portée plus générale. En effet, nous lisons dans la *Chronique pascale* qu'en l'an 610, le patriarche d'Antioche, Anastase, avait été tué par les *soldats* (*ὑπὸ σΊρατιωτῶν*), et que l'année précédente (Olympiade CCCXLVII, indiction XII, c'est-à-dire en 609 de Jésus-Christ), l'Afrique et Alexandrie s'étant ouvertement révoltées, le patriarche d'Alexandrie avait été tué par ses *adversaires* (*ἀπὸ ἐναντίων*)[1]. A ces témoignages contradictoires vient s'ajouter celui de notre chronique, qui assigne une autre cause aux troubles d'Orient, à savoir la prétention du pouvoir central de confirmer les élections des dignitaires ecclésiastiques (ce que le texte n'exprime pas d'une façon précise; mais la rubrique du chapitre le dit en termes explicites), et qui nomme comme auteurs des séditions les **ሥዩማን ፡ ሀገር ፡**, c'est-à-dire les magistrats municipaux ou plutôt les notables des villes, *πολιτευόμενοι* ou *πρῶτοι τῆς πόλεως* (*decuriones* ou *curiales*), aidés par les étrangers, **ኢሕዛብ ፡** ou **ሕዝበው-ያን ፡**, c'est-à-dire les juifs[2].

[1] *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 977 et 980. On suppose que ce patriarche d'Alexandrie était Théodore Scribon.

[2] Dans une Novelle de Justinien (*Auth. Coll.*, II, tit. II, nov. VIII, cap. VI), les gens des basses classes, *ἰδιῶται* = *plebeji pagani*, sont opposés aux *οἱ δὲ ἐν σΊρατείαις ὄντες*. C'est peut-être en tenant compte de cette définition qu'il faut expliquer le *ὑπὸ σΊρατιωτῶν* du passage de la *Chronique pascale* cité ci-dessus et l'expression de notre texte **ሥዩማን ፡ ሀገር ፡**, qui représenteraient la classe dominante,

Quant à l'affaire d'Égypte, nous ne sommes pas en mesure de compléter ni de contrôler le récit de notre auteur; nous nous bornons à faire remarquer qu'il y a probablement quelque erreur dans la transcription des noms des cinq villes qui constituaient le commandement de Théophile et dont les unes sont séparées des autres par toute la largeur du Delta. Du reste, le meurtre de ce commandant n'était qu'un épisode de la révolte générale des provinces africaines dont Héraclius, gouverneur d'Afrique, fut l'inspirateur, son fils et son neveu les habiles instruments. Les auteurs grecs n'ont recueilli, sauf en ce qui concerne Constantinople, aucun détail sur les événements qui ont précédé la chute de Phocas, soit que la situation troublée de l'empire n'ait pas permis d'en connaître l'enchaînement, soit que, plus tard, le gouvernement nouveau ait désiré voir s'effacer le souvenir de ses origines révolutionnaires. Les chapitres de la chronique de Jean de Nikiou dont je vais donner la traduction remplissent en partie cette lacune des annales byzantines, et ils l'auraient sans doute comblée entièrement, si l'interprète arabe avait plus fidèlement reproduit le texte original. Les phrases incohérentes de la version éthiopienne, image fidèle, je suppose, de la paraphrase arabe, ne per-

les hommes qui en arabe s'appellent اهل الدولة. Quant au mot **አሕዛብ፡** désignant les *juifs* (en tant que *μέτοικοι*), nous l'avons déjà rencontré avec cette acception dans deux autres passages de notre texte. (Voyez, ci-dessus, cahier d'octobre-novembre-décembre 1878, p. 278 et 333.)

mettent pas toujours de suivre le fil de la narration. Mais tels qu'ils sont, ces renseignements ont leur valeur.

La seule indication que l'on trouve, dans les chroniques grecques, au sujet de l'entreprise d'Héraclius, avant son arrivée à Constantinople, ne mérite aucune créance. Héraclius l'aîné, gouverneur d'Afrique, y est-il dit, fit partir Héraclius, son fils, avec une nombreuse flotte pour Constantinople, et Grégoire y envoya en même temps son fils Nicétas, à la tête d'une armée; il était convenu que celui des deux qui y arriverait le premier, se mettrait en possession du trône. Il y a longtemps que l'impossibilité d'un tel arrangement a été reconnue[1]. Mais il aurait été facile de réfuter cette fable par des témoignages positifs tirés de ces mêmes textes. On a vu plus haut que la *Chronique pascale* mentionne, parmi les événements de l'an 609, la révolte de l'Afrique et de l'Égypte et la mort du patriarche d'Alexandrie; et comme Héraclius ne parut devant Constantinople qu'au mois d'octobre 610, il faut conclure que la révolution dura au moins une année entière. Théophane, de son côté, sans préciser les dates, rapporte que Priscus (gendre de Phocas, que d'autres appellent Crispus), en engageant Héraclius à envoyer son fils à Constantinople, savait qu'il se préparait une révolte en Afrique, les vaisseaux

[1] Voyez *Petavii Notæ ad Niceph. C. P. Breviar. Histor.* (*Patrol. gr.*, t. C, col. 875 et suiv.).

n'ayant pas apporté les grains «pendant tout ce temps,» τούτῳ τῷ χρόνῳ [1].

Voici maintenant le récit de la chronique égyptienne [2] :

«(Chapitre CVII.) Et ils se rendirent à Constantinople et informèrent Phocas de tout ce qui était arrivé [3]. En ce temps, Héraclius éleva le drapeau de la révolte. Il distribua beaucoup d'argent aux barbares de la Tripolitaine (ሀገረ ፡ አርጣብሎስ ፡) et de la Pentapolis, et s'assura de leur concours pour la guerre projetée. Il appela auprès de lui le chef de son armée, nommé Bônâkîs (ቦናኪስ ፡), avec trois mille hom-

[1] *Chron. pasch.*, *l. c.*, col. 977. — Théophane, *Chron.*, col. 621.

[2] Le chapitre CVI contient le récit, très-confus et inexact sur quelques points, de l'arrestation, ordonnée par Phocas, de la mère et de la fiancée d'Héraclius : «L'un des actes criminels de Phocas le tyran fut celui-ci : Il fit enlever de la province de Cappadoce et amener la femme d'Héraclius l'aîné, qui était la mère de Théodore le préfet, et la femme d'Héraclius le jeune avec sa fille Fabia, qui était vierge. Il leur assigna pour demeure la maison de Théodore (d'après Théophane, le couvent des Pénitentes qui avait été fondé par Théodora), et les fit traiter avec égards. Théodore était de la famille de l'empereur Justinien. Il (?) fut averti par les soins de ክስሬሲስ ፡ ወሬባ ቆን ፡, interprètes de songes. Or Phocas chercha à déshonorer Fabia. Celle-ci, usant d'une ruse de femme, disait qu'elle était malade; elle lui montra un linge taché de sang, et Phocas l'abandonna. Lorsque Héraclius l'aîné apprit ces circonstances, il remercia ክስሬሲስ ፡ (Crispe?) et ne fit aucun mal à Théodore ni aux siens.» Je dois faire remarquer que l'expression de «Héraclius l'aîné» s'applique quelquefois dans notre texte au fils du gouverneur d'Afrique, à l'empereur Héraclius Ier.

[3] Cette phrase se rattache peut-être au premier paragraphe du chapitre CV. — On peut aussi traduire : «Pendant qu'ils se rendaient à Constantinople..., Héraclius, etc.»

mes et un grand nombre de barbares, et les envoya à la Pentapolis, où ils devaient l'attendre. Il fit partir aussi Nicétas (ንሬጣ ፡), fils de Grégoire, avec des subsides (ንዋይ፡) considérables, vers Léonce (ሎንጺዮስ ፡), le préfet de Maréotis nommé par Phocas[1], en lui recommandant de rendre hommage à Phocas et de lui écrire une lettre dans laquelle il l'appellerait *mon seigneur*. En effet, ቶንክሬ ፡ et Théodore, fils de Ménas, qui avait été préfet d'Alexandrie du temps de Maurice, s'étaient secrètement conjurés avec Héraclius et lui avaient promis de tuer Phocas, de lui remettre le gouvernement de Constantinople, et de lui obtenir la soumission des nombreux habitants (ኮኽሌፍ ፡). Tout cela se passa à l'insu de Théodore, patriarche des chalcédoniens à Alexandrie, qui avait été envoyé (nommé) par Phocas. Mais Jean, préfet de la ville, connut ce complot, car il était gouverneur de la forteresse et chef militaire à Alexandrie. Ces deux personnages, ainsi que Théodore, intendant des finances[2], écrivirent à Phocas et l'informèrent de ces menées. Phocas ne fit que se moquer d'Héraclius; mais il envoya beaucoup d'argent à l'*Apellôn* (ኦጵሎን ፡)[3] de la ville de Manouf, par le préfet

[1] L'édit déjà cité de Justinien rattachait les villes de Maréotis et de Ménélaïs, quoique très-rapprochées d'Alexandrie, à la province de Libye. Mais afin de pouvoir arrêter les hommes qui, après une émeute, se seraient réfugiés à Maréotis, il était permis au préfet augustal d'y envoyer un *κομμενταρήσιος* ayant le pouvoir d'arrêter ou de relâcher les individus de cette catégorie (Ed. XIII, cap. XVII).

[2] ዘተሠየመ ፡ ላዕለ ፡ እክል ፡, c'est-à-dire le *præfectus annonæ*.

[3] Ce mot se rencontre plusieurs fois dans ce chapitre, écrit tantôt

(ሥዩም ፡) de Constantinople, qu'il fit partir pour l'Égypte avec une nombreuse armée, après avoir reçu son engagement confirmé par des serments solennels, qu'il défendrait fidèlement son gouvernement et qu'il combattrait Héraclius d'Égypte. Ptolémée, *Apellôn* (አጵሎን ፡) de la ville d'Athrib, qui commandait dans cette ville. . . .[1]. Ensuite il fit transmettre à Bonose (ቄሱን ፡) l'ordre de quitter la ville d'Antioche et de se rendre à Alexandrie. Il avait auparavant expédié ቆንስ ፡ (Cotton?) par mer, avec des lions, des léopards[2] et d'autres bêtes féroces, pour les conduire

አጵሎን ፡, tantôt በለሎን ፡. Figuré en caractères arabes, il devait se lire ابللون ou بللون, que l'on pourrait considérer comme une transcription du terme grec *ἐμϐάλλων*. Il est souvent question, dans le code Justinien, réglant pour les provinces la perception et le transport à Constantinople de l'impôt en nature, de la *solennis illatio frumenti* ou du *frumentum felicis et solennis illationis, τὸ τῆς αἰσίας ἐμϐολῆς σίτου. Illatio* et *ἐμϐολή* étaient devenus des termes techniques (voy. *Authent. collat.*, IX, tit. LXVI, nov. CLXIII, cap. II. — L. XI, Cod. tit. III : *ante felicem embolam vel publicarum specierum transvectionem*). Dans l'édit de Justinien que j'ai déjà cité, le mot *ἐμϐάλλεσθαι* exprime l'embarquement des grains. Il est possible que le participe *ἐμϐάλλων* ait été employé, au moins dans l'usage vulgaire, à désigner le receveur (l'*ἀποδέκτης τῶν ναύλων*) ou le préfet. Mais ce n'est là qu'une simple conjecture que je présente sous toutes réserves. Peut-être le terme en question est-il un mot copte, par exemple ⲡϩⲗⲗⲟ (Memph. ⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ) *le doyen*.

[1] Cette phrase est incomplète dans le texte. Il n'est pas possible de la rattacher à la phrase précédente (ወይጸብዕ ፡ ምስለ ፡ ሕር ቃል ፡. . . . .) et de traduire : « . . . . et qu'il combattrait Héraclius d'Égypte et Ptolémée. . . » ; car il faudrait, pour justifier ce sens, que le mot ምስለ ፡ fût répété.

[2] ግስላ ፡. Voyez le Dictionnaire amharique d'Isenberg, *s. v.* ግሥላ ፡.

à Alexandrie, revenant ainsi à l'ancienne coutume, tandis que les empereurs précédents avaient fait détruire les bêtes féroces. Il y envoya aussi des instruments de torture de toute espèce, des chaînes et des carcans, et d'autre part, de l'argent et quantité de vêtements d'honneur.

« Bônâkîs, général d'Héraclius l'aîné [1], attendait Nicétas dans la Pentapolis, suivant l'ordre donné par Héraclius. Celui-ci emmena les troupes de Léonce, préfet de Maréotis, et se dirigea vers la province de Nubie (ኖባ ፡) en Afrique. Léonce l'accompagna. Arrivés à la ville de Kabsên (ኩብሴን ፡, Cabasa?), ils n'inquiétèrent pas la garnison (ዓቀብት ፡) de la ville, mais ils mirent en liberté tous les prisonniers, pour les enrôler dans leur armée. Avant de s'y présenter, ils avaient fait engager les habitants de la ville à venir au-devant d'eux et à porter la révolte au canal de Pidrâkôn (ቢድራኮን ፡), c'est-à-dire *le Dragon* (ተመን ፡), qui coule près de la grande ville d'Alexandrie, à l'ouest. Ils y rencontrèrent l'*Apellôn* (ሀለሎን ፡), le gouverneur d'Alexandrie, avec un grand nombre d'Égyptiens armés et prêts à combattre. Ils lui dirent : « Écoute, ne résiste pas et éloigne-toi; garde ton rang

[1] ወዮሐንስኒ ፡ ዓቢይ ፡ ዘሕርቃል ፡ ወይሬእዮ ፡ ....Il faut probablement lire: ወዮሐንስኒ ፡ መልእክ ፡ ኀይሉ ፡ ለሕርቃል ፡ ዘዐቢይ ፡ et c'est la phrase ainsi rétablie que j'ai traduite. Ce général ዮሐንስ ፡ est le même qui, au commencement du chapitre, est appelé ቦናኪስ ፡ ; plus loin, le nom est écrit le plus souvent ቦናኪስ ፡, mais aussi ዬቃኪስ ፡, ዮቃኪስ ፡, ቡቲያኪስ ፡, ዮላቃኪስ ፡. Je ne connais pas la forme authentique du nom.

« et reste neutre, en attendant l'issue des événements; il « ne t'arrivera aucun mal, et tu seras ensuite gouver- « neur de l'Égypte, car le règne de Phocas est fini à pré- « sent ! » Mais il repoussa leur proposition et répondit : « Nous combattrons pour l'empereur jusqu'à la « mort[1]. » Le combat s'engagea, et ce fou fut tué. On lui coupa la tête, qui fut portée, fixée sur une pique, à la ville. Personne ne fut en état de leur résister, et beaucoup de gens firent cause commune avec eux. Le gouverneur de la citadelle[2] et Théodore, intendant des finances, se retirèrent dans l'église de Saint-Théodore située dans la partie orientale de la ville, et Théodore, le patriarche chalcédonien, dans l'église de Saint-Athanase qui se trouvait au bord de la mer. Car ils craignaient non-seulement les envahisseurs, mais aussi les habitants de la ville, parce qu'ils détenaient Ménas le coadjuteur[3], fils de Théodore le vicaire, c'est-à-dire l'*ethidjn*[4]. Lorsque [plus tard] Bonose (ቡኑስ ፡) arriva, il les garda auprès de lui.

« Lorsque les notables et le peuple de la ville se réunirent, ils se trouvaient entièrement d'accord dans un même sentiment de haine contre Bonose, qui avait précédemment envoyé des bêtes féroces

[1] እስመ ፡ ለሞት ፡, lisez እስከ ፡ ለሞት ፡.

[2] Il a été dit plus haut que le préfet était en même temps gouverneur de la citadelle; mais il y avait probablement une lacune dans la phrase.

[3] Voyez ci-dessus, p. 312.

[4] ናይብ ፡ ዘውእቱ ፡ እደግሽን ፡, ce qui est la transcription du mot copte ⲈⲦϨⲒϪⲚ̄.

et des instruments de torture[1]. Ils enlevèrent le produit de l'impôt impérial d'entre les mains de ceux qui le gardaient, furent en révolte ouverte contre Phocas et accueillirent avec grand honneur Héraclius. Ils prirent possession du palais du gouvernement et s'y établirent; attachèrent à la porte de la ville, pour l'exposer aux regards des passants, la tête de l'*Apellôn* (በለሎን ፡), et s'emparèrent de toutes les richesses en or, en argent et en vêtements d'honneur, que (Phocas) avait expédiées à ce dernier. Il (Nicétas?) fit ensuite venir les guerriers qui l'avaient suivi; puis il envoya à (l'île de) Pharos, fit arrêter les soldats qui se trouvaient sur les vaisseaux et les fit étroitement garder.

« Bonose apprit, à Césarée en Palestine, la prise d'Alexandrie, la mort de l'*Apellôn*, les sentiments hostiles que les habitants de la ville manifestaient contre lui et leurs sympathies pour Héraclius. Jusqu'à ce qu'il arrivât en Égypte, Bônâkîs non-seulement ne quittait pas le pays, mais exerçait son autorité sur tous les magistrats d'Égypte. Elṭounâṭes (እለጡናጥስ ፡)[2] confisqua les biens d'Aristomaque, l'ami (ምእመን ፡) de l'empereur, et ceux des principaux habitants de Manouf, pour les mettre dans l'impossibilité de payer l'impôt. Tout le monde se réjouissait de la révolte contre Phocas. Les habitants de Nikious et [à leur tête] l'évêque Théodore, ainsi que toutes les autres villes de l'Égypte, embrassèrent la cause

[1] Plus haut, on lit qu'ils avaient été envoyés par Phocas.
[2] Plus loin, ce mot est écrit እሌናጥስ ፡ (pour እለቁንጥስ ፡?).

(d'Héraclius), à l'exception de Paul, préfet de Semnoud, qui était l'un des fonctionnaires de Phocas et qui était aimé des habitants de la ville; du chef de l'armée, Lîwnâkîs (ሊውናኪስ ፡), ainsi nommé parce qu'il était cruel et féroce et une tête de chien, et de Cosmas, fils de Samuel, ami de Paul. Cosmas, l'un de ceux qui avaient été délivrés de la prison[1], était impotent et toujours porté par deux hommes; d'une grande force d'esprit, il entraînait tous les préfets de son parti et les dominait[2]. Paul fut le premier qui refusa de se joindre au parti d'Héraclius et qui resta hésitant. Toute l'Égypte était divisée à cause du meurtre d'Aysâllôn (ኢይሳይሊሉን ፡)[3]. Marcien, préfet d'Athrib, qui avait été lié d'amitié avec lui, [résista également].

« Bonose (ቆንስ ፡) quitta la maison de Ptolémée (ቤተ ፡ እብጥልማዊ ፡)[4] et envoya ses vaisseaux à Athrib. Christodora, sœur d'Aysâllôn, observait et espionnait ceux qui rejetaient le gouvernement de Phocas,

[1] Voyez ci-dessus, p. 313.

[2] ወለውእቱ ፡ ብእሲ ፡ ዓዲ ፡ ዘፈትሕዎ ፡ እምኔ ፡ ሞቅሕ ፡ ክነ ፡ ዐቢየ ፡ ነፍስ ፡ ወእለ ፡ ምስሌሁ ፡ ወሐከሙ ፡ ለዙሎሙ ፡ መኳንንት ፡ ወረሰዮሙ ፡ ይትቀነዩ ፡ ሎቱ ፡ ....?

[3] Un peu plus bas, ce nom est écrit ኢይሳሊላን ፡, ኢይሳይሊላን ፡, puis ኢይሊሉስ ፡. Est-ce le même personnage que celui qui est appelé ci-dessus le በለሉን ፡ d'Alexandrie?

[4] Ou *le palais des Ptolémées*, c'est-à-dire le palais du gouverneur à Alexandrie? S'il faut entendre ainsi ce passage, on doit admettre que le récit revient en arrière et que l'auteur raconte les événements qui suivirent la prise d'Alexandrie par Nicétas. Dans ce cas, ቆንስ ፡ (قونس) ne serait pas une forme altérée du nom de Bonose (ፎንስ ፡ = فونس), mais le nom de Cotton, lieutenant de ce dernier.

et elle refusa de recevoir le message d'Héraclius [1]. Les gens d'Égypte et Elnâṭes attendaient des renforts qui devaient arriver par terre et par bateaux. Ils arrivaient par les deux branches du fleuve, comme nous l'avons rapporté ci-dessus. Ceux qui venaient à cheval, de l'orient, étaient attendus par Platon et Théodore, qui se trouvaient près d'Athrib et qui craignaient leur arrivée (?). Avant que Paul et Cosmas, fils de Samuel, [se fussent déclarés], Théodore l'évêque et Ménas, chancelier de la ville de Nikious, avaient envoyé des messagers auprès de Marcien le préfet et auprès de la dame Christodora, sœur d'Aysâllôn, pour les engager à faire abattre les statues de Phocas et à reconnaître Héraclius [2]. Mais ayant appris l'arrivée de Bonose à Pikoûrân (ቢኩራን ፡), ils avaient repoussé cette proposition.

« Lorsque les gens de Platon reçurent cette nouvelle, ils adressèrent à Bônâkîs (ቡናኪስ ፡), à Alexandrie, une lettre ainsi conçue : « Mets-toi immédia- « tement en marche, car Bonose est arrivé à Fermâ. »

[1] ወተወክፈቶ ፡ ለስመ ፡ ሕርቃል ፡ ኀቤሃ ፡. Lisez : ወኢተወክፈቶ ፡ ለስምዐ ፡ .... La phrase donnerait un sens satisfaisant, quand même on ne la changerait pas. Mais la correction se justifie par l'analogie de la phrase qu'on lit plus loin : .... ኢተወክፉ ፡ ስምዖሙ ፡.

[2] Je ne puis répondre de l'exactitude de la traduction de ce passage. En voici le texte. ወእምቅድመ ፡ ከነ ፡ ጳውሎስ ፡ ወቆስማ ፡ ወልደ ፡ ሳሙኤል ፡ ወቴዎድሮስ ፡ ኤስቆጶስ ፡ ወሚናስ ፡ ጸሐፌ ፡ (κωμογραμματεύς ou τοπογραμματεύς?) ዘሀገረ ፡ ንቅዩስ ፡ ፈነውዎሙ ፡ በስምዕ ፡ ኀበ ፡ መርቅያኖስ ፡ ሥዩም ፡ ወኀበ ፡ እግዝእት ፡ ክርስቶዶራ ፡.....

Et au moment où Bônâkîs entrait dans Nikious, Bonose (? ቱንስ ፡) arriva à Athrib, où il trouva réunis, prêts au combat, les soldats de Marcien, ainsi que Christodora, sœur d'Aysâllôn (እይሎሎስ ፡), et les gens de Cosmas, fils de Samuel, à terre. Il se rendit dans la petite branche qui se détache de la grande branche du fleuve, et y rencontra Paul le préfet avec ses troupes. Bônâkîs vint pour attaquer Bonose, et l'engagement eut lieu à l'est de la ville de Manouf. Les gens de Cosmas, fils de Samuel, manœuvrèrent de manière à jeter les gens de Bônâkîs dans le fleuve. Bônâkîs lui-même fut pris et massacré. Ils tuèrent aussi le préfet Léonce et Koûdîs, et ils emmenèrent captifs un grand nombre de soldats, qu'ils avaient pris vivants. Platon et Théodore, voyant que Bônâkîs et ses compagnons avaient été tués, se réfugièrent dans un couvent, où ils demeurèrent cachés.

« Théodore l'évêque et Ménas le chancelier allèrent au-devant de Bonose, portant des évangiles et espérant qu'il leur pardonnerait. Lorsque Bonose les rencontra, il emmena l'évêque avec lui à Nikious, et fit mettre en prison Ménas. Christodora et Marcien, préfet d'Athrib, lui ayant dit que cet évêque avait fait abattre les statues de Phocas aux portes de la ville, Bonose, après avoir vu lui-même les statues par terre, ordonna de trancher la tête à l'évêque. Quant à Ménas, il le fit cruellement battre et lui imposa une amende de trois mille pièces d'or; puis il lui rendit la liberté. Mais à la suite du châtiment rigoureux qu'il avait subi, Ménas tomba malade d'une in-

flammation[1] et mourut bientôt. Ce fut à l'instigation de Cosmas, fils de Samuel, [qu'il avait été traité ainsi].

« Les trois Anciens (መላሀቅት ፡) de Manouf, à savoir Isidore, Jean et Julien, et ceux qui s'étaient réfugiés au couvent d'Atrîs (አትሪስ ፡), c'est-à-dire Platon, l'ami de l'empereur, et Théodore le vicaire, furent amenés par les moines auprès de Bonose, qui les fit conduire, chargés de chaînes, à Nikious, et, après les avoir fait battre, leur fit trancher la tête sur la même place où avait été mis à mort l'évêque. Il fit ensuite une enquête au sujet des soldats qui avaient formé l'armée de Bônâkîs (ዮሎጳኪስ ፡). Il exila les anciens soldats de Maurice, et condamna à mort ceux qui avaient servi sous les drapeaux de Phocas.

« Les combattants qui restaient, voyant ces choses, prirent la fuite et gagnèrent Alexandrie. Les principaux habitants d'Égypte se rendirent auprès de Nicétas, le préfet d'Héraclius, et lui prêtèrent aide et assistance; ils lui firent connaître tout ce qu'avait fait Bonose qu'ils détestaient. Nicétas rassembla une nombreuse armée, composée de soldats réguliers (መስተቃትላን ፡), de barbares, d'habitants d'Alexandrie, de paysans, de matelots et de tireurs d'arc, et un puissant matériel de guerre, et on se prépara à résister à Bonose, dans l'enceinte de la ville. Bonose songea aux moyens de s'emparer de la ville et de

[1] ፈንጸንት ፡ , pour ፈጸንት ፡ ou ፈዐንት ፡.

faire subir à Nicétas le sort qu'il avait infligé à Bônâkîs. D'après ses ordres, Paul de Semnoud entra avec ses navires dans le canal d'Alexandrie, afin de coopérer avec lui. Mais Bonose ne réussit point à approcher des murs de la ville, d'où on lançait des pierres, et les bateaux durent se retirer. Il établit son camp à Mîphâmônîs (በሚፋሞኒስ ፡), qui est la nouvelle Schebrâ (ሽብሬ ፡); puis il vint, avec toute son armée, à Demqâroûnî (ድምቃሩኒ ፡), se proposant de donner l'assaut le dimanche.

« Ces événements eurent lieu dans la septième année du règne de Phocas.

« (Chapitre CVIII.) Il y avait un saint vieillard, nommé Théophile le confesseur, demeurant sur une colonne, au bord du fleuve, qui était doué de l'esprit de prophétie. Il y avait quarante ans que ce vieillard restait sur la colonne. Nicétas le visitait souvent, car ses partisans, Théodore le préfet, Ménas le coadjuteur et Théodose, lui avaient parlé des vertus de ce saint. [Un jour] il se rendit auprès de lui et lui demanda quel serait celui qui remporterait la victoire, car il redoutait le sort de Bônâkîs. Le saint lui répondit : « C'est toi qui triompheras de Bonose, « tu renverseras le gouvernement de Phocas, et Hé- « raclius sera empereur cette année. »

« Nicétas, se fiant à la prophétie du vieillard, l'homme de Dieu, invita les gens d'Alexandrie à ne plus se contenter de repousser l'attaque du haut des murs, mais à ouvrir la porte d'Héliopolis et à aller attaquer Bonose. Obtempérant à ce conseil, les ha-

bitants mirent les troupes en ligne et placèrent des machines et des catapultes près de la porte. Lorsque le général de Bonose s'avança pour s'en approcher, un homme lança contre lui une grande pierre, qui lui brisa la mâchoire[1]; il tomba de cheval et mourut sur-le-champ. Un autre fut également atteint, et leurs troupes, vigoureusement attaquées, se mirent à fuir. Nicétas fit ouvrir la deuxième porte, qui se trouvait près de l'église de Saint-Marc-l'Évangéliste, sortit avec l'armée (régulière) et les barbares qu'il avait amenés, poursuivit les fuyards et en tua un certain nombre, tandis que les gens d'Alexandrie les repoussaient au moyen de pierres et de flèches, en les criblant de blessures. Plusieurs soldats de l'armée vaincue, ayant cherché un refuge dans le canal, tombèrent dans l'eau et périrent. Au nord de la ville se trouvait le faubourg des Perses (?), qui est couvert de roseaux[2]. Ceux qui avaient fui de ce côté furent pris dans les haies d'épines dont on avait entouré les plantations. Au sud de la ville, les fuyards furent arrêtés par le canal. Les vaincus tournèrent leurs armes les uns contre les autres, sans reconnaître leurs camarades. Bonose, accompagné d'un petit nombre de gens, échappa avec peine et se réfugia dans la ville de Kérioun (ኪርዮን ፡). Marcien, commandant d'Athrib, Léonce (? ሎንዮስ ፡) le préfet, Way-

[1] መንሰከ ፡.

[2] ቀሰብፋርስ ፡ (*la citadelle du Phare?*) ዘውእቱ ፡ ሸምበቆ ፡ ትኩል ፡.

loûs (ወዲሉስ ፡) et beaucoup de personnages de marque furent parmi les morts.

« Nicétas, à la suite de la victoire qu'il venait d'obtenir par les prières des saints, l'armée de Bonose ayant été défaite et réduite à un petit nombre, fit partir par bateaux Ptolémée, Eusèbe (እሰብዮስ ፡) et d'autres chefs du parti d'Héraclius, qui devaient recueillir toutes les ressources qu'ils pourraient trouver, et lui amener des hommes de toutes les provinces d'Égypte. Les gens des Elwânoûṭes [1], grands et petits, et les magistrats (መኳንንት ፡) gardèrent et protégèrent Nicétas, à Alexandrie.

« Paul et ses compagnons, ayant appris ces événements, se tinrent cachés dans les bateaux; puis ils songèrent à abandonner Bonose et à se rendre à Nikious [2]. La situation de Bonose devint de plus en plus précaire, tandis que Nicétas gagna chaque jour des forces nouvelles.

« (Chapitre cix.) Bonose, après sa fuite, demeura quelques jours à Nikious. Il donna des bateaux aux soldats qui lui restaient, lesquels détruisirent beaucoup de propriétés des habitants d'Alexandrie [3], se diri-

[1] Si ce mot était le nom des Levânthæ dont il a été question plus haut, on ne s'expliquerait pas les mots « grands et petits », ni la mention des « magistrats ». Je pense qu'ici encore il s'agit des *Veneti*, des partisans de la faction bleue; et il semble que la faction bleue d'Alexandrie se trouvait en opposition avec la faction de la même couleur à Constantinople qui, à cette époque, soutenait Phocas.

[2] ኀበ ፡ ንቅዩስ ፡ . Il faut peut-être lire : ኀበ ፡ ኒቂጣ ፡ « auprès de Nicétas ».

[3] C'est ainsi, je pense, qu'il faut traduire la phrase ወእኅጕሉ ፡ ብዙኀ ፡ እምሰብእ ፡ ሀገረ ፡ እስክንድርያ ፡.

gèrent ensuite vers Maréotis et entrèrent dans le canal du Dragon (ቢዶራኩን ፡), à l'ouest de la ville, pour jeter le trouble parmi les gens d'Alexandrie. Ce malheureux (Bonose) ne savait pas que c'est Dieu qui est le plus fort dans la guerre. En apprenant son projet, Nicétas fit rompre le pont de la ville de Dafâschir[1] qui se trouvait près de l'église de Saint-Ménas de la ville de Maréotis. Bonose en fut très-contrarié, et il songea à faire assassiner Nicétas, espérant qu'après sa mort son armée se disperserait. Il fit venir un soldat qu'il décida, par de bonnes paroles, à exposer sa vie en allant trouver Nicétas. « Prends, » lui dit-il, « un petit glaive, que tu tiendras caché sous ton « vêtement, et présente-toi comme envoyé par moi « pour lui demander un accommodement; et lorsque « tu l'approcheras, frappe-le au cœur pour qu'il tombe « mort. Si tu réussis à t'échapper, tant mieux; sinon, « si tu perds la vie pour le salut de la nation, je « prendrai tes enfants, les mènerai au palais de l'em- « pereur et leur donnerai des moyens de subsistance « jusqu'à la fin de leurs jours. » Un homme de l'entourage de Bonose, nommé Jean, ayant eu connaissance de cet abominable projet, en informa Nicétas. Le soldat, muni d'un glaive impérial caché sous son vêtement, ayant paru devant Nicétas, celui-ci le fit arrêter par ses soldats qui le fouillèrent et trouvèrent sur lui son glaive, avec lequel ils lui tranchèrent la tête.

[1] Taposiris magna des anciens, l'Abousir des Arabes.

« Bonose vint à Dafâschir, où il tua beaucoup de gens. Nicétas le suivit en toute hâte. Alors Bonose traversa le fleuve et gagna la ville de Nikious. Nicétas, au lieu de le poursuivre, se borna à laisser des forces suffisantes pour garder la route, et se rendit à Maréotis; puis il marcha sur Manouf la supérieure. Lorsqu'il fut arrivé près de la ville, les soldats de Bonose qui s'y trouvaient (c'est-à-dire à proximité de la ville), prirent la fuite et occupèrent la ville; ils arrêtèrent Abraïs et ses gens et brûlèrent leurs maisons; ils incendièrent aussi la rue de la ville[1]. Puis Nicétas fit une attaque vigoureuse et se rendit maître de Manouf. Et toutes les villes d'Égypte reconnurent son autorité. Il traversa ensuite le fleuve pour attaquer Bonose à Nikious. En apprenant cette nouvelle, Bonose partit pendant la nuit, quitta l'Égypte et se rendit en Palestine; puis, chassé de cette province par les habitants contre lesquels il avait exercé auparavant tant de cruautés, il retourna à Byzance auprès de son ami Phocas le meurtrier.

« Toute l'Égypte, depuis la grande ville d'Alexandrie jusqu'au bourg de Théophile le stylite, qui avait prédit l'avénement d'Héraclius, se trouvait ainsi au pouvoir de Nicétas. Ayant fait arrêter Paul de Semnoud et Cosmas, fils de Samuel, il leur fit grâce,

[1] Je ne suis pas certain d'avoir saisi le sens de ce passage dont voici le texte : . . . . ወሶበ ፡ አቅረበ ፡ እምሀገር ፡ ጐዩ ፡ ሰብአ ፡ ፎንስ ፡ እለ ፡ ሀለዉ ፡ በሀየ ፡ ወነሥአ ፡ (lis. ወነሥኡ ፡ ?) ለሀገር ፡ ወአኀዝዎ ፡ ለአብራይስ ፡ ወለእለዓሁ ፡ (lis. ወለእሊአሁ ፡) ወአውዓዩ ፡ አብያቲሆሙ ። ወአውዓዩ ፡ ዓዲ ፡ ፍኖተ ፡ ሀገር ፡...

ne les maltraita point, et les fit conduire à Alexandrie pour y être retenus jusqu'à la mort de Bonose.

« Pendant la guerre entre Bonose et Nicétas, les partisans de la faction verte, en Égypte, s'étaient mis à attaquer les gens de la faction bleue[1] et se livraient ouvertement au pillage et au meurtre. Nicétas, informé de ces faits, fit arrêter les coupables et les admonesta sévèrement, les engageant à s'abstenir désormais de tout acte d'hostilité. C'est ainsi qu'il rétablit la paix parmi les citoyens. Il nomma des commandants dans toutes les villes, réprima le vol et les violences, et fit la remise de l'impôt pour trois années. Les Égyptiens lui furent fort attachés.

« On rapporte, en ce qui concerne l'empire romain[2], que les rois de ce temps détruisirent les villes des chrétiens, et qu'ils firent emmener captifs les habitants par des barbares, des peuples étrangers et des Illyriens[3]. Seule la ville de Thessalonique fut épargnée, car ses murs étaient solides, et, grâce à la protection de Dieu, les peuples étrangers ne réussirent pas à s'en emparer. Toute la province fut dépeuplée. Ensuite, des armées d'Occident attaquèrent l'empire romain (ሮም ፡?) et firent prisonniers les Égyptiens qui s'y trouvaient, ceux qui s'étaient enfuis d'Égypte à cause de Bonose, à savoir Serge l'apostat et Cosmas

[1] ተንሥኡ ፡ መስተገብሬን ፡ ምስር ፡ ገብሩ ፡ እኩየ ፡ ምስለ ፡ እልዋኑጥስ ፡. Le traducteur paraît avoir confondu, ici comme dans plusieurs autres passages, *πράσινοι* avec quelque dérivé de *πράσσειν*.

[2] ወይቤሉ ፡ በሮም ፡.

[3] በእደ ፡ በርበር ፡ ወአሕዛብ ፡ ወበሰብአ ፡ እልዋሪቆን ፡ ?

qui avait trahi sa patrie; ils avaient, l'un et l'autre, renié la religion chrétienne, abandonné le saint baptême et suivi la voie des hérétiques et des idolâtres. [D'un autre côté, les Perses] réduisirent toute la contrée de l'Euphrate et toutes les villes (de la province) d'Antioche et les saccagèrent. Ils ne laissèrent pas, à cette époque, subsister un seul combattant[1].

« Les habitants de la Tripolitaine d'Afrique, qui aimaient Héraclius et détestaient Phocas, avaient fait venir des barbares sanguinaires et avaient attaqué Mardios (መርድዮስ ፡) le préfet; ils voulaient le tuer, ainsi que deux autres préfets, nommés Ecclésiarius et Isidore (እክላስርዩን ፡ ወእሲዳርዩን ፡?). Ces barbares, venant pour attaquer la province d'Afrique, s'enrôlèrent ensuite sous les drapeaux d'Héraclius l'aîné. Le gouverneur[2] de la Tripolitaine, nommé Kîsîl (ኪሲል ፡), était allé rejoindre Nicétas, lui amenant beaucoup de renforts pour combattre Bonose.

« Or Héraclius l'aîné fit partir Héraclius le jeune, son fils, pour Byzance, avec des vaisseaux et un grand nombre de barbares, afin d'attaquer Phocas. Aux îles et aux différentes stations où il abordait avec ses vaisseaux, beaucoup de gens, notamment de la faction verte[3], s'embarquèrent avec lui. Théodore l'illustre, accompagné d'un grand nombre de sénateurs

[1] Ce récit tronqué a probablement donné lieu à l'invention de la fable qu'on lit dans les Annales d'Eutychius, t. II, p. 222 et suiv.

[2] መስፍን ፡ ዐቢይ ፡, celui que Théophylacte Simocatta (lib. VII, cap. VI) appelle Δέκαρ (Δέκαρ οὗ στρατηγός), expression qui peut-être n'est qu'une leçon corrompue pour Δέκαρχος.

[3] ሰብእ ፡ ወመስተገብሬን ፡. Voy. la note 1 de la page précédente.

distingués, abandonna Phocas et reconnut Héraclius, et les individus de l'ordre civil et les soldats qui étaient avec lui imitèrent son exemple; ils se donnèrent à Héraclius le Cappadocien[1]. Tout le peuple accablait Phocas de furieuses invectives, que personne ne cherchait à réprimer. Tout cela se passa à Constantinople. Lorsque Phocas en fut informé et qu'il sut que tout le monde acclamait Héraclius, il envoya des chars impériaux pour chercher Bonose et les autres officiers impériaux. On prépara les vaisseaux d'Alexandrie qui avaient amené des grains d'Égypte à Constantinople, et dont Phocas retenait les équipages, à cause de la révolte des habitants d'Alexandrie.

« (Chapitre cx.) Lorsque, à la suggestion de Nicétas le patrice[2], Héraclius fut choisi comme empereur, les gens d'Afrique proclamaient ses mérites en disant : « L'empereur Héraclius est comme Auguste ! » Et les hommes d'Alexandrie qui se trouvaient au château[3] répétaient ces paroles. Puis un combat s'engagea près du rivage. Les conducteurs des chars tuèrent Bonose. Ils (?) acclamèrent d'une voix unanime, en langue grecque, Héraclius le jeune, fils

[1] L'auteur veut parler de Théodore, gouverneur d'Abydos, et des hommes exilés par Phocas qui, dans cette ville, vinrent se joindre à Héraclius (voy. Théophane, *Chronogr.*, col. 628).

[2] Au lieu de Nicétas (**ኒቂጣ ፡**), il faut probablement lire Crispe.

[3] **ወዓዲ ፡ ኵሎሙ ፡ ሰብአ ፡ እስክንድርያ ፡ ወቅጽር ፡ ይቤሉ ፡** .... Au lieu de **ወቅጽር ፡**, il faut lire, je pense, **በቅጽር ፡**. C'était le *Château rond* ou le *Château des sept tours* (voy. *Chron. pasch.*, col. 980, et la note de Du Cange).

d'Héraclius l'aîné, et chargèrent d'imprécations Bonose et Phocas. En entendant ces cris, la faction verte (መሱቱገብሬን ፡) et le peuple de Byzance qui se trouvaient en mer, assemblèrent leurs bateaux et donnèrent la chasse aux hommes de la faction bleue (እሉ ቀንቀስ ፡), lesquels, fort inquiets à cause des accusations qui pesaient sur eux, se réfugièrent dans l'église d'Hagia-Sophia. Les officiers et les sénateurs (ሰዩማን ፡ ወሠራዊት ፡) attendaient Phocas près du château.

«Phocas et l'eunuque Léonce[1], sachant qu'on voulait les massacrer comme Bonose le scélérat, prirent toutes les richesses du trésor impérial, celles qui avaient été amassées par Maurice et celles que Phocas lui-même avait accumulées en confisquant les biens des principaux Romains qu'il faisait mettre à mort, ainsi que les richesses de Bonose, et les jetèrent dans les flots de la mer. C'est ainsi qu'ils appauvrirent l'empire romain. Les sénateurs, les magistrats et les soldats accoururent aussitôt, saisirent Phocas, lui ôtèrent la couronne, le conduisirent avec Léonce, tous les deux enchaînés, à l'église de Saint-Thomas-l'Apôtre, auprès d'Héraclius, et les tuèrent en sa présence. On coupa à Phocas les parties sexuelles et on lui arracha la peau jusqu'aux jambes, parce qu'il avait pris par force et déshonoré la femme [de Photius][2], qui était d'une fa-

[1] Léonce le Syrien, trésorier de Phocas.

[2] በእንተ ፡ ትዕይንት ፡ ወኀሣር ፡ ዘገብረ ፡ በብእሲት ፡ እስመ ፡ ይእቲ ፡ .... J'ai suppléé *Photius*, d'après les récits de la *Chronique pascale* (*l. c.*, col. 981) et de S. Nicéphore de Constan-

mille illustre et consacrée à Dieu. On porta ensuite les corps de Phocas, de Léonce et de Bonose à Constantinople, on les brûla et on jeta leurs cendres au vent, car tout le peuple les haïssait. C'est ainsi que se trouva accomplie la révélation qu'avait reçue de Dieu Benjamin (ፋንያሙን ፡) d'Antinoou. Les habitants de Byzance n'en négligèrent aucun point. On conduisit Héraclius, malgré lui, à l'église de Saint-Thomas-l'Apôtre, et on le couronna. Après avoir accompli sa prière, l'empereur se rendit au palais, où tous les dignitaires (ጠቢባን ፡) lui rendirent hommage.

« Héraclius, après son avénement, écrivit une lettre à Héraclius, son père, et lui fit part de tout ce qui s'était passé et comment il avait été proclamé empereur. Héraclius le père occupait (ነሥአ ፡) la ville de Carthage, capitale de l'Afrique. Il fut très-heureux de ces nouvelles, car il avait été inquiet au sujet de son fils, après son départ pour Byzance. Il y avait eu de grandes dissensions dans les églises, à cause de la guerre prolongée, et tout le monde éprouvait des craintes par suite de la défaite de Bônâkîs (ሙቃኪስ ፡) et à cause du chagrin que causait à Héraclius le sort de son fils (?)[1]. Ensuite Héraclius

tinople (*Breviar. histor. de rebus post Mauricium gestis*, *Patrol. gr.*, t. C, col. 880). Le mot ትዕይንት ፡, qui signifie un *camp*, une *armée*, et en général une *réunion d'hommes*, paraît être ici un malentendu du traducteur éthiopien qui s'est trompé sur le sens du mot arabe جاع ou جامعة.

[1] በእንተ ፡ መዊዕ ፡ ዘኮነ ፡ በሙቃኪስ ፡ ወኀዘነ ፡ ልብ ፡ ዘኮነ ፡ በደቂቁ ።.

tomba malade et mourut dans cette même résidence de la province qu'il gouvernait. Dieu seul élève qui il veut. Gloire à Dieu éternellement ! »

La formule qui termine ce long récit indique-t-elle la fin d'une section principale de l'ouvrage ou la fin d'une première rédaction de l'ouvrage tout entier qui aurait subi, plus tard, des modifications? Ou est-ce l'*explicit* du document original que l'auteur aurait transcrit sans changement? L'état actuel du texte ne nous permet pas de le décider[1].

V.

Les derniers chapitres de la chronique de l'évêque de Nikiou présentent le récit de quelques épisodes de la conquête de l'Égypte par les Arabes, ainsi que des événements contemporains survenus à Constantinople, à la suite de la mort de l'empereur Héraclius. Ce sont des relations détachées, indépendantes les unes des autres, fragmentaires, dans lesquelles il n'a été tenu nul compte de la succession

[1] Je dois ajouter que ces chapitres, relatifs à l'histoire spéciale de l'Égypte, de même que les suivants, pourraient bien, si l'on considère les formes de plusieurs noms propres, avoir été écrits en copte. Il me paraît certain, et je crois avoir démontré par quelques preuves positives, que la plus grande partie de l'ouvrage de Jean de Nikiou a été primitivement composée en grec, puis traduite en arabe, et de l'arabe en éthiopien. Mais il est possible que l'auteur ait rédigé les récits touchant l'Egypte, pour lesquels il n'avait pas de source grecque, dans la langue nationale. Un tel mélange de deux langues n'est pas sans exemple. En conséquence, je ne puis maintenir l'opinion un peu trop absolue que j'ai exprimée dans l'Introduction.

chronologique des faits. La narration est si confuse, que l'on se demande si ce désordre n'est pas dû à quelque accident de transcription; si, par exemple, les feuillets du manuscrit original n'étaient pas intervertis. Aussi faut-il renoncer à tirer un tableau d'ensemble de ce texte, et nous nous bornerons, en ce moment, à en donner la traduction intégrale, que nous avons cherché à rendre aussi littérale que possible.

«(Chapitre CXI.) Lorsque Théodore, préfet augustal d'Egypte (**ርእሰ ፡ መኳንንት ፡ ቀጸማውያን ፡ ዘምስር ፡**), fut informé par les messagers de Théodose, préfet d'Arcadie, de la mort de Jean, chef des tribus étrangères (**ርእሰ ፡ አሕዛብ ፡**)[1], il ramena les gens d'Égypte et les troupes auxiliaires et se mit en marche vers Lôqyôn (**ሎቅዮን ፡**), qui est une île. Or il craignait un soulèvement des habitants de ce canton, et il voulait empêcher les musulmans de s'emparer du littoral de Lôqyôn (**ሎኪዮን ፡**) et de chasser la communauté des serviteurs de Dieu, sujets de l'empire romain. Il répétait les paroles les plus tristes de l'élégie de David sur la mort de Saül : Comment les héros sont-ils tombés, comment les armes de guerre ont-elles été détruites ! Car Jean, chef des tribus étrangères, n'était pas le seul qui eût été tué dans la

[1] Peut-être (le maître de la milice?), le *στρατηγὸς Βαρκαίνης*, nommé Jean, dont parle S. Nicéphore de Constantinople et qui périt en Égypte en livrant bataille aux musulmans. (Voy. Niceph. Constantinop., *De rebus post Mauricium gestis*, *l. c.*, col. 916 et suiv.)

bataille; il y avait aussi, parmi les morts, Jean, préfet de la ville de Mârôs, et cinquante soldats qui l'accompagnaient à cheval. Mais je vais vous faire connaître brièvement ce qui advint d'abord aux habitants du Fayyoum[1] :

« Jean et ses soldats que nous venons de mentionner, auxquels les Grecs avaient confié la garde de la ville, avaient placé d'autres gardes près de la pierre de la ville de Lâhoûn[2], pour y rester constamment en observation et avertir le commandant des étrangers des mouvements des ennemis[3]. Ils avaient ensuite pris quelques chevaux et un certain nombre de soldats et de tireurs d'arc, et s'étaient mis en marche avec l'intention de repousser les musulmans. Ceux-ci s'étaient dirigés, sans que les Égyptiens eussent eu connaissance de cette invasion, vers le désert, et avaient enlevé un grand nombre de moutons et de chèvres de la montagne. Puis, lorsqu'ils arrivèrent à Behnesâ, toutes les troupes qui se trouvaient sur les bords du fleuve accoururent avec Jean, et ils furent empêchés, pour cette fois, de pénétrer dans le Fayyoum.

« Théodose le général[4], en apprenant l'arrivée des

[1] ዘኮኖሙ ፡ ለቀዳሚውያን ፡ ሰብአ ፡ ፍዩም ።.

[2] Sur la pierre de Lâhoûn, حجر اللاهون, voyez *Abul'fedæ Descriptio Ægypti*, éd. de Michaelis, p. 11.

[3] ተሐውሰት ፡ ወአጽራሪሆሙ ። ; lisez አጽራሪሆሙ ። .

[4] Les mots መኰንን ፡, ሥዩም ፡ et መስፍን ፡ sont employés, dans notre texte, indifféremment pour désigner un préfet, un général ou tout autre haut fonctionnaire civil ou militaire.

Ismaélites, se transportait d'un lieu à l'autre, afin d'observer l'ennemi [1]. Les Ismaélites attaquèrent, tuèrent le commandant, massacrèrent toutes ses troupes et s'emparèrent aussitôt de la ville [de Behnesâ?]. Quiconque se rendait auprès d'eux [2] fut massacré; ils n'épargnèrent ni vieillards, ni femmes, ni enfants. Ils se tournèrent ensuite contre Jean. [Les Grecs] prirent tous leurs chevaux et se cachèrent dans les clos et les plantations, pour se dérober aux ennemis; puis ils marchèrent, pendant la nuit, vers le grand fleuve d'Égypte, vers Aboït (**አቡዩጥ ፡**) [3], où ils espéraient être en sûreté. Or tout cela venait de Dieu. Le chef de partisans qui était avec Jérémie renseigna l'armée musulmane sur les Grecs qui s'étaient cachés, lesquels furent pris et tués.

« Lorsque cette nouvelle parvint à Théodose le général et à Anastase, qui alors se trouvaient à une distance de douze milles de la ville de Nikious, ils se retirèrent immédiatement dans la citadelle de Babylone et y demeurèrent, tandis qu'ils envoyaient à Aboït Léonce (**ሌንጥዮስ ፡**) le général. Celui-ci était un homme très-gros, faible, ignorant l'art de la guerre. Voyant que l'armée égyptienne et Théodore combattaient les musulmans et qu'ils sortaient fréquemment de la ville de Fayyoum pour prendre

[1] Entre cette phrase et la suivante, il y a probablement une lacune dans le texte.

[2] **ወኵሉ ፡ ዘወፅአ ፡ ኀቤሆሙ ፡**, qui allait demander l'amân?

[3] Voyez, sur cette ville, le Dictionnaire géographique de Yaqout, *s. v.* ابويط.

la ville [1], Léonce laissa une partie de ses troupes à Théodore et retourna avec les autres à Babylone, pour rendre compte de la situation aux patrices (አጋዕዝት ፡).

« Théodore fit tous ses efforts pour retrouver le corps de Jean qui avait été jeté dans le fleuve. Lorsque, au milieu des pleurs et des gémissements, on le retira, au moyen d'un filet, il le fit placer dans une bière et conduire auprès des patrices, qui l'envoyèrent à Héraclius.

« Ceux (les différents détachements de troupes) qui se trouvaient en Égypte cherchaient un refuge dans la citadelle de Babylone. De leur côté, [les patrices Théodose et Anastase] attendaient Théodore le préfet, afin d'attaquer les Ismaélites, avec leurs forces réunies, avant la crue du fleuve et l'époque des semailles, alors qu'il serait impossible de faire la guerre, parce que les habitants seraient exposés à mourir de faim avec leurs enfants et leur bétail, si les semailles étaient détruites.

« (Chapitre cxii.) Or il régnait, à cause de l'accusation de l'empereur, une grande haine entre Théodore et les patrices, Théodose et Anastase [2]. Ils se rendirent, à cheval, tous ensemble à ʿAoun (Héliopolis)

[1] ይመጽኡ ፡ እምሀገረ ፡ ፊዩም ፡ ከመ ፡ ይንሥእዋ ፡ ለሀገር ፡ .... De quelle ville s'agit-il? Ce n'est pas, sans doute, de Behnesâ, qui est trop éloignée de Fayyoum.

[2] ወዓዲ ፡ በእንተ ፡ ውዴት ፡ ንጉሥ ፡ ከነ ፡ ነኰርኳር ፡ ዓቢይ ፡ ማዕከለ ፡ ቴዎድሮስ ፡ ሊቀ ፡ ወአጋዕዝት ፡ ወቴዎዶስዮስ ፡ ወአንስጣትዮስ ፡ ወጽኡ ፡ ኵሎሙ ፡ ኀበ ፡ ሀገረ ፡ አውን ፡ .... Si je ne me suis pas trompé en traduisant እጋእዝት ፡ par

avec un grand nombre de fantassins [1], pour attaquer ʿAmr, fils d'al-ʿÂç. Les musulmans n'avaient eu auparavant aucune connaissance de l'Égypte. Laissant de côté les villes fortifiées, ils marchèrent sur une localité appelée Tendonias (ጥንዱንያስ ፡), d'où ils remontèrent le fleuve en bateaux. ʿAmr montrait, dans la conquête de l'Égypte, une grande énergie et beaucoup d'intelligence. Il était inquiet d'être séparé de l'armée musulmane qui, divisée en deux corps, se dirigeait, sur la rive orientale du fleuve, vers la ville d'ʿAïn-Schems ou ʿAoun, qui est située sur une hauteur. Alors ʿAmr, fils d'al-ʿÂç, écrivit à ʿOmar, fils d'al-Khaṭṭâb, qui était en Palestine, une lettre dans laquelle il lui disait : « Si tu n'envoies pas des « troupes musulmanes à mon secours, je ne pourrai « pas faire la conquête de l'Egypte. » ʿOmar lui envoya quatre mille guerriers musulmans, commandés par un homme nommé Walwâryâ (ወልዋርያ ፡), qui était d'origine barbare. (ʿAmr) divisa ses troupes en trois corps : il plaça l'un d'eux près de Tendonias et un autre au nord de Babylone d'Égypte; il prit position lui-même, avec le troisième corps, près de la ville d'ʿAoun, et donna (aux autres) l'ordre suivant : « Quand vous verrez l'armée grecque nous attaquer, « tombez sur elle par derrière, tandis que nous se-

« atrices », et en supposant, ci-dessus, que ce titre se rapporte à Théodose et à Anastase, il faut corriger le texte de notre passage et lire ቴዎዶስዮስ ፡ au lieu de ወቴዎዶስዮስ ፡, et ወወጽኡ ፡ au lieu de ወጽኡ ፡.

[1] ምስለ ፡ ብዙኅ ፡ እግር ፡.

« rons devant elle; nous l'entourerons et l'extermi« nerons. » Lorsque l'armée grecque, ignorant ce stratagème, sortit de la forteresse pour attaquer les musulmans, ceux-ci tombèrent sur ses derrières, comme ils l'avaient concerté, et une bataille terrible s'engagea. Les musulmans ayant eu le dessus, les soldats grecs s'enfuirent sur des bateaux. L'armée musulmane occupa ensuite la ville de Tendonias, dont la garnison était réduite, par suite des pertes qu'elle avait subies, à trois cents hommes, lesquels s'étaient réfugiés et enfermés dans la forteresse, puis, après le grand massacre qui venait d'avoir lieu, avaient cédé à la peur et s'étaient rendus, par bateaux, pleins de tristesse et de découragement, à Nikious.

« En apprenant ces événements, le *Limitaneus* de la ville de Fayyoum (**ሌምንድዮስ ፡ ሀገረ ፡ ፌዩም ፡**)[1] s'embarqua pendant la nuit, sans avertir les gens d'Aboït, et se rendit [avec ses troupes] à Nikious. Les musulmans, informés de la fuite du *Limitaneus*, accoururent allègrement, s'emparèrent de Fayyoum et d'Aboït et y firent un grand carnage.

« (Chapitre CXIII.) Après la prise de Fayyoum et de son territoire par les musulmans, ʿAmr fit de-

[1] Ma traduction ou plutôt ma transcription est une pure conjecture. Le *comes limitarius* ou *limitaneus* était celui qui commandait les milices des frontières. (Sur ces milices, *λιμιταναῖοι*, voyez Suidas, s. v.) Mais plus loin, le mot est constamment employé, non comme titre, mais comme nom propre, sous les formes de **ዶምንድያኖስ ፡**, **ዶምንድዮስ ፡**, etc., quoiqu'il s'agisse probablement du même personnage.

mander au préfet (እስኪሪ ፡)[1] de la ville de Delâs d'amener les bateaux du Rîf, afin de transporter à la rive orientale les Ismaélites qui se trouvaient à l'occident du fleuve. Il réunissait auprès de lui toutes ses troupes, pour exécuter de nombreuses expéditions. Il envoya un message à Georges le préfet, avec l'ordre de lui construire un pont sur le canal de la ville de Calioub, pour qu'il pût faire la conquête de toutes les villes d'Égypte et [d'abord] d'Athrib et de Kuerdîs (ኵርዲስ ፡). C'est alors que l'on commença à prêter aide aux musulmans. Ceux-ci s'emparèrent d'Athrib et de Manouf et des localités qui en dépendaient. [ʿAmr] fit aussi établir un grand pont près de Babylone d'Égypte, afin d'empêcher le passage des bateaux se rendant à Nikious et à Alexandrie et dans la haute Égypte, et pour que les chevaux pussent venir sans difficulté de la rive occidentale du fleuve sur la rive orientale. Il soumit ainsi toutes les villes d'Égypte. Mais ʿAmr ne se contenta pas de cela : il fit aussi saisir les magistrats grecs et les fit charger de chaînes et de carcans aux mains et aux pieds; il extorqua beaucoup d'argent, doubla l'impôt des paysans et les força d'apporter du fourrage pour les chevaux; et il commit d'innombrables actes de violence.

« Les patrices qui se trouvaient à Nikious y laissèrent Domentius (ዶምንድዮስ ፡) avec un petit nombre

[1] Le mot እስኪሪ ፡, si ce n'est pas un terme copte, me paraît être la corruption du grec ἐπιχώριος, c'est-à-dire ἄρχων, le magistrat local. Ou serait-ce ϖαγάρχος?

de troupes pour garder la ville, et se retirèrent à Alexandrie, en envoyant à Dârès (ዳርስ ፡), principal gouverneur de Semnoud, l'ordre de garder les deux fleuves. Alors il y eut une panique générale dans toutes les villes d'Égypte; les habitants se réfugièrent à Alexandrie, en abandonnant leurs propriétés, leurs biens et leur bétail.

« (Chapitre cxiv.) Or les musulmans continuaient leur marche, ayant pour alliés des Égyptiens qui avaient renié le christianisme et avaient embrassé la religion de cette créature exécrable. Ils confisquaient les propriétés de tous ceux d'entre les chrétiens qui s'étaient enfuis, et ils appelaient les serviteurs du Christ « ennemis de Dieu ».

« ʿAmr, laissant un nombreux détachement de son armée dans la citadelle de Babylone d'Égypte, se mit en marche, en suivant la rive orientale, vers les deux fleuves, pour attaquer Théodore. Celui-ci fit partir Yeqbarî et Setfârî pour occuper la ville de Semnoud et pour arrêter les musulmans[1]. Lorsqu'ils vinrent rejoindre le corps des tribus étrangères, celles-ci refusèrent de combattre les musulmans. Ils engagèrent la lutte et tuèrent un grand nombre de musulmans qui étaient avec elles (?)[2]. Les musul-

[1] ወፈነዎሙ ፡ ለይቅበሪ ፡ ወለስጥፋሪ ፡ ከመ ፡ የእኅዝዋ ፡ ለሀገረ ፡ ሰምኑድ ፡ ከመ ፡ ይትቃተሉ ፡ ምስለ ፡ እስላም ፡.... Je ne puis répondre de l'exactitude de la traduction. Si les noms des deux généraux sont arabes et que le sujet de la phrase soit ʿAmr, on ne s'explique pas la seconde partie de la phrase, ni la suite du récit.

[2] ወእሙንቱሰ ፡ ገብሩ ፡ ፀብአ ፡ ወቀተሉ ፡ ብዙኃ ፡ እምእ

mans, ne pouvant réduire les villes situées entre les deux fleuves, entourées et protégées qu'elles étaient par les eaux, qui empêchaient d'y amener des chevaux, abandonnèrent ces villes, se dirigèrent vers le Rîf et arrivèrent à Bousir. Ils fortifièrent cette ville ainsi que les passages qu'ils avaient pris précédemment.

« En ces temps, Théodore le préfet se rendit auprès de Kalâdjî (ከላጂ ፡) et l'engagea avec prières à revenir dans les rangs des Grecs. Kalâdjî donna à Théodore une grande somme d'argent, car il craignait que l'on ne fît mourir sa mère et sa femme, qui vivaient cachées à Alexandrie. Théodore ayant rassuré Kalâdjî, celui-ci partit, la nuit, pendant que les musulmans dormaient, et vint à pied, avec ses hommes, dans le camp de Théodore le préfet; de là, il alla rejoindre, dans la ville de Nikious, Domentianus, afin de combattre les musulmans.

« Il arriva ensuite que Sabendîs (ሳብንዲስ ፡), cédant à un bon mouvement, s'enfuit d'entre les mains des musulmans, pendant la nuit, et se rendit à Damiette (ዱምያጥ ፡), auprès de Jean le préfet, lequel l'envoya avec une lettre à Alexandrie. Il confessa sa faute en présence des patrices, en versant d'abondantes larmes et en disant qu'il avait agi comme il l'avait fait et qu'il s'était joint aux musulmans, parce que Jean l'avait frappé au visage et lui avait infligé un traitement humiliant, sans égard pour son grand

ሰላም ፡ እለ ፡ ከኑ ፡ ምስሌሆሙ ፡. Ou faut-il comprendre ce passage ainsi : Ils attaquèrent l'armée musulmane, etc.?

âge. Auparavant, ajouta-t-il, j'avais servi les Grecs avec dévouement.

« (Chapitre cxv.) ʿAmr, le chef des musulmans, lutta pendant douze ans contre les chrétiens du nord de l'Égypte, sans réussir à se rendre maîtres de leurs villes. Dans la quinzième année du cycle lunaire, pendant l'été, il marcha sur Sakhâ et sur Toukhô-Demsis (ጡኮ ፡ ዱምጺይ ፡ ?), impatient de réduire les Égyptiens avant la crue du Nil. Mais il lui fut impossible de rien entreprendre contre eux. Il fut également repoussé à Damiette (ደምያጥ ፡), où il tenta de brûler les fruits des champs. Alors il alla rejoindre ses troupes dans la citadelle de Babylone d'Égypte et leur remit tout le butin qu'il avait fait à Alexandrie. Il détruisit les maisons des habitants d'Alexandrie qui avaient pris la fuite, et avec le bois et le fer qui en provenaient, il fit construire un passage reliant la citadelle de Babylone à la ville des deux fleuves, qu'il se proposait de détruire par le feu. Les habitants, avertis du danger, ayant sauvé leurs biens et abandonné leur ville, les musulmans y mirent le feu; mais, pendant la nuit, les habitants allaient éteindre l'incendie. Les musulmans attaquèrent ensuite d'autres villes, pillèrent les biens des Égyptiens et exercèrent sur eux des actes de violence, tandis que Théodore le préfet et Domentianus ne pouvaient pas molester les habitants, à cause des musulmans qui se trouvaient parmi eux [1].

[1] ወቴዎድሮስሰ ፡ መኰንን ፡ ወዱምንድዮስ ፡ ኢክህሉ ፡ ከመ ፡

« ʿAmr, quittant l'Égypte septentrionale (ሀገረ ፡ ባሕርይ ፡), alla porter la guerre au Rîf et envoya un petit corps de troupes à Antinoou (እንጽና ፡). Voyant que les Grecs étaient peu nombreux et mal disposés envers l'empereur Héraclius, à cause de la persécution qu'il avait exercée dans toute l'Égypte, contre les orthodoxes, à l'instigation de Cyrus, patriarche chalcédonien, les musulmans devinrent plus hardis et poussèrent la guerre vigoureusement. Les habitants de la ville (d'Antinoou?) engagèrent Jean, leur gouverneur, à résister aux musulmans. Mais Jean s'y refusa, quitta la ville en toute hâte, après avoir levé l'impôt qu'il emporta avec lui, et se retira à Alexandrie, car il savait qu'il ne serait pas en état de lutter, et, de plus, il redoutait le sort de la garnison de Fayyoum (ሰብእ ፡ ፈዩም ፡), où les habitants s'étaient soumis aux musulmans, leur avaient payé tribut, et avaient tué tous les soldats grecs que l'on avait pu atteindre. Les troupes grecques s'étaient enfermées dans une forteresse. Les musulmans les y assiégèrent, s'emparèrent de leurs machines, détruisirent les murs et les forcèrent de quitter la forteresse. Puis ils fortifièrent la citadelle de Babylone et prirent la ville de Nikious, où ils s'établirent.

« (Chapitre cxvi.) Héraclius était très-affligé de la mort de Jean, chef des tribus étrangères, et de Jean le préfet, qui avaient été tués par les musulmans, ainsi

ይግበሩ ፡ እኩየ ፡ በሰብእ ፡ ሀገር ፡ በእንተ ፡ እስላም ፡ ዘከነ ፡ (*sic*) በማዕከሎሙ ፡ .

que de la défaite des Grecs en Égypte; puis, suivant le décret de Dieu, qui enlève aux rois leurs magistrats, leurs généraux et leurs appuis[1], Héraclius tomba malade d'une inflammation et mourut dans la trente et unième année de son règne, au mois de yakâtît (mechir) des Égyptiens, qui correspond au mois de février des Grecs, dans la quatorzième année du cycle lunaire, l'an 357 de Dioclétien. On disait alors qu'il était mort parce qu'il avait fait frapper une monnaie d'or portant les figures des trois empereurs, c'est-à-dire la sienne et celles de ses deux fils, l'une à sa droite, l'autre à sa gauche, de sorte qu'il n'y avait point de place pour y inscrire le nom de l'empire grec. Après sa mort, on détruisit ces trois figures[2].

« Pyrrhus (ኪርስ ፡), patriarche de Constantinople, sans tenir compte des prétentions de Martine (መርቲና ፡), [fille de la] sœur d'Héraclius l'aîné[3], et de ses enfants, proclama Constantin, fils d'Héraclius et d'Eudoxie, empereur à la place de son père. Les deux autres empereurs[4] furent traités avec respect et hon-

[1] ዘይኔሥእ ፡ መሰፍንቲሆሙ ፡ ለመኳንንቲሆሙ ፡ (lisez ወመኳንንቲሆሙ ፡ ?) ወኀያል ፡ በኀበ ፡ ነገሥት ፡.

[2] Il existe, en effet, des médailles sur lesquelles figurent Héraclius et ses deux fils, sans légende sur l'avers, frappées entre 638 et 641. On voit par notre texte que ce type ne fut créé que vers la fin du règne d'Héraclius. Mais la croyance populaire se trompait doublement, car il y avait eu depuis longtemps des monnaies d'Héraclius avec trois figures et sans légende sur l'avers. Voyez Sabatier, *Description générale des monnaies byzantines*, t. I, p. 285.

[3] Héraclius I[er]. Voyez ci-dessus, p. 328, note 2.

[4] C'est-à-dire les deux fils de Martine qui avaient le titre de Césars. Héracléonas, fils aîné de Martine, avait seul le titre d'empereur.

neur. Mais David et Marin (መርጼኖስ ፡) arrêtèrent Pyrrhus, le patriarche grec chalcédonien, et le firent transporter dans une île de l'Afrique occidentale. Or personne ne sut reconnaître que ce fut là l'accomplissement d'une prophétie (?)[1], car aucune des paroles des saints ne se perd. Il arriva ce que le grand Sévère, patriarche d'Antioche, avait écrit à Cæsaria la patricienne, à savoir : «Aucun des fils «des empereurs grecs n'occupera le trône de son «père, aussi longtemps que la secte des chalcédo-«niens existera dans le monde.»

«Constantin, fils d'Héraclius, après son avénement, fit réunir un grand nombre de vaisseaux, qu'il confia à Kirius et à Salâkrius (ለኪርዮስ ፡ ወሰላክርዮስ ፡), et les envoya pour lui amener le patriarche Cyrus (ኪርስ ፡)...[2]. Il manda aussi à Anastase de revenir, en laissant Théodore pour garder la ville d'Alexandrie et les villes de la côte, et il fit espérer à Théodore qu'il lui enverrait, en été, de nombreuses

[1] እንዘ ፡ ኢየአምር ፡ መኑ ፡ ዘተሰልጠ ፡.

[2] Je ne comprends pas la fin de la phrase, dont voici le texte : ወፈነዎሙ ፡ ለኪርስ ፡ ባባ ፡ ከመ ፡ ያምጽእዎ ፡ ኀቤሁ ፡ ወይት ማከር ፡ ምስሌሁ ፡ ወየኀብ ፡ ጸባሕተ ፡ ለእስላም ፡ ወለእመ ፡ ከነ ፡ ይክል ፡ ተጻብአቶ ፡ ወሚመ ፡ ኢይክል ፡ ወይኩን ፡ ተራ ክበቱ ፡ በሀረ ፡ (lis. በሀገረ ፡) መንግሥት ፡ በበዓለ ፡ ትንሣኤ ፡ ቅድስት ፡ ወይኅበሩ ፡ ኵሎሙ ፡ ሰብእ ፡ ቍስጥንጥንያ ፡ ወይግበሩ ፡ ዘንተ ፡ ግብረ ።. Le traducteur éthiopien a confondu Pyrrhus, patriarche de Constantinople, avec Cyrus, patriarche d'Alexandrie. Je crois que c'est de ce dernier qu'il s'agit dans ce passage, et le texte original contenait probablement un renseignement analogue à celui que l'on trouve dans le Breviarium de S. Nicéphore de Constantinople (*l. c.*, col. 917 A).

troupes, pour qu'il pût lutter contre les musulmans. Puis, lorsque les vaisseaux que l'empereur avait fait préparer furent prêts à partir, Constantin tomba gravement malade; il vomit du sang, et quand il eut perdu tout son sang, il mourut. Il avait été malade pendant cent jours, c'est-à-dire tout le temps de son règne. On méprisait Héraclius et son fils Constantin.

« Les habitants de Ganânyâ (ገናንያ ፡) se réunirent dans leur église située dans la ville de Dafâschir, près du pont de S. Pierre l'Apôtre; ils voulaient se porter à des actes de violence sur la personne du patriarche Cyrus qui, du temps de la persécution, avait enlevé des églises beaucoup de richesses, sans avoir été autorisé par les gouverneurs. A cette nouvelle, Eudocianus (ኦውዶክያኖስ ፡), frère du général Domentianus, y envoya des troupes et leur donna l'ordre de tirer avec des flèches sur les émeutiers et de les empêcher d'exécuter leur dessein. Quelques-uns de ces gens furent si cruellement frappés qu'ils moururent sous les coups; à deux d'entre eux on coupa les mains, sans jugement. Le crieur annonça ensuite, dans la ville, que chacun eût à se rendre à son église et à s'abstenir de commettre aucun acte de violence envers un autre. Mais Dieu, gardien de la justice, n'abandonna pas le monde; il fit justice aux opprimés et punit ceux qui l'avaient provoqué, en les livrant entre les mains des Ismaélites. Les musulmans se mirent en campagne et se rendirent maîtres de toute l'Égypte. Après la mort d'Héraclius, lorsque le patriarche Cyrus revint, loin de faire

cesser les violences et la persécution contre le troupeau de Dieu, il ne faisait qu'ajouter péché sur péché.

« (Chapitre cxvii.) ʿAmr, chef de l'armée musulmane, avait établi son camp devant la citadelle de Babylone et assiégeait les troupes qui y étaient renfermées. Celles-ci ayant obtenu de lui la promesse d'avoir la vie sauve, et s'étant engagées, de leur côté, à lui livrer tout le matériel de guerre, qui était très-considérable, ʿAmr leur ordonna de sortir de la citadelle. Ils emportèrent une petite quantité d'or et partirent. C'est de cette manière[1] que les musulmans se mirent en possession de Babylone d'Égypte, le lendemain de la fête de la Résurrection. Dieu punit ainsi les Grecs, qui n'avaient pas respecté la Passion vivifiante de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, qui donne la vie à ceux qui croient en lui. C'est pourquoi Dieu les rejeta. Le jour même de la sainte fête de la Résurrection, en rendant à la liberté les prisonniers orthodoxes, ces ennemis du Christ ne les avaient pas laissés partir sans les maltraiter : ils les avaient frappés et leur avaient coupé les mains; et en ce jour, les malheureux gémirent, les larmes inondèrent leurs visages, et ils furent repoussés avec mépris. Or il est écrit au sujet de ces misérables : Ils ont profané l'Église par une croyance abominable et ont commis tous les crimes des Ariens; les païens

[1] ወበዝንቱ ፡ ክምሳሌ ፡

et les barbares eux-mêmes n'en avaient pas commis de pareils; ils ont traité avec mépris le Christ et ses serviteurs, et nous n'avions pas éprouvé de telles violences de la part des adorateurs de fausses divinités. Et Dieu tolérait les schismatiques et les hérétiques qui, se soumettant aux puissants empereurs, avaient été baptisés une seconde fois. Mais ce même Dieu, qui récompense chacun selon ses œuvres, punira aussi les corrupteurs. N'est-il pas préférable de supporter avec patience les tribulations et les tourments qu'ils nous infligent? Ils croyaient par leur manière d'agir honorer le Christ Notre-Seigneur, mais ils n'avaient qu'une religion corrompue, et au lieu de tourner leurs persécutions contre eux-mêmes, ils sévissaient contre ceux qui n'étaient pas d'accord avec eux quant à la croyance. Que Dieu nous préserve d'un tel accord! Ils croyaient être des serviteurs du Christ, mais ils ne l'étaient pas en réalité.

« (Chapitre cxviii.) La prise de la citadelle de Babylone et l'occupation de Nikious par les musulmans furent un grand deuil pour les Grecs. ʿAmr, après avoir terminé la lutte, fit son entrée dans la citadelle de Babylone, donna l'ordre de réunir beaucoup de bateaux, grands et petits, et les fit attacher près de la citadelle qu'il occupait.

« Ménas, chef des Verts (**መሱቱገብሬን ፡**), et Cosmas, fils de Samuel, capitaine des Bleus (**እልቀንቀስ ፡**), entourèrent (? **ዓገቶቀ ፡**) l'Égypte et harcelèrent les Grecs pendant la domination musulmane; et des

guerriers de la rive occidentale parcouraient hardiment le fleuve, dans la nuit, sur leurs bateaux.

«ʿAmr et l'armée musulmane, allant à cheval et suivant la route de terre, arrivèrent à la ville de Kebryâs d'Abâdyâ (ከብርያስ ፡ ዘአባድያ ፡)[1] et se disposèrent à attaquer le général Domentianus. Celui-ci, en apprenant que l'armée musulmane approchait, s'enfuit sur un bateau, en abandonnant l'armée et la flotte. Il voulait entrer dans le petit canal qu'Héraclius avait fait creuser sous son règne; le trouvant fermé, il se rendit à Alexandrie. Les soldats, voyant que leur général avait pris la fuite, jetèrent leurs armes et se précipitèrent dans le fleuve en présence de l'ennemi. Les musulmans les massacrèrent au milieu du fleuve, et il n'en échappa qu'un seul homme, nommé Zacharie, qui était un vaillant guerrier. Les bateliers, après la fuite de l'armée, s'enfuirent également et retournèrent dans leur province. Alors les musulmans arrivèrent à Nikious. Il n'y avait pas un seul soldat pour leur résister. Ils s'emparèrent de la ville, et massacrèrent tous ceux qu'ils rencontraient dans la rue et dans les églises, hommes, femmes et enfants, sans épargner personne. Puis ils allèrent dans d'autres lieux, les saccagèrent et y tuèrent tous les habitants qu'ils trouvaient. Dans la ville de Ṣâ, ils surprirent Esqoûṭâôs (እስቁጣዎስ ፡) et ses gens, qui étaient de la tribu de Théodore le général, cachés dans les vignes, et les mas-

[1] Coprithéôs du nome de Tenetô?

sacrèrent. Mais taisons-nous maintenant, car il est impossible de raconter les horreurs commises par les musulmans lorsqu'ils occupèrent l'île de Nikious, le dimanche dix-huitième jour du mois de guenbôt, dans la quinzième année du cycle lunaire, ainsi que les scènes terribles qui se passèrent à Césarée en Palestine.

« Théodore le préfet, gouverneur de la ville de Kîloûnâs (ኪሎናስ ፡), quitta cette ville, en y laissant une garnison sous le commandement d'Étienne, pour repousser les musulmans, et se rendit en Égypte. Il y avait avec les musulmans un juif[1]. Lorsque, après de longs efforts, ils eurent fait tomber les murs de la ville, ils s'y précipitèrent, tuèrent des milliers d'habitants et de soldats, firent un énorme butin, réduisirent à l'esclavage les femmes et les enfants, qu'ils partagèrent entre eux, et ne laissèrent rien dans la ville. Quelque temps après, les musulmans allèrent en Chypre (ኀበ ፡ ሀገረ ፡ ቆጵሮስ ፡) et tuèrent Étienne et ses gens.

« (Chapitre CXIX.) Or l'Égypte était en proie à Satan. Une grande discorde régnait parmi les habitants du nord (ባሕርይ ፡), qui étaient divisés en deux partis, dont l'un agissait d'accord avec Théodore, tandis que l'autre voulait se joindre aux musulmans. Alors les partisans de l'une de ces factions se jetèrent sur ceux de l'autre, pillèrent leurs propriétés et brû-

[1] Après cette phrase, on lit: « et il se rendit en Égypte. » Je crois que ces mots sont une répétition et se rapportent à Théodore.

lèrent leur ville. Les musulmans craignaient ces gens. ʿAmr dirigea vers Alexandrie de nombreuses troupes, qui s'emparèrent du faubourg de Kérioun, dont la garnison, commandée par Théodore, se retira à Alexandrie. Les musulmans commencèrent à attaquer la ville; mais ils ne purent en approcher, on les repoussa en lançant sur eux des pierres du haut des murs. Lorsque, après une lutte prolongée, les gens d'Égypte et ceux du nord eurent fait la paix, Satan souleva une autre discorde dans la ville d'Alexandrie. Domentianus le général et Ménas le préfet étaient ennemis par ambition du commandement et pour d'autres raisons. Théodore le préfet prenait parti pour Ménas, qui reprochait vivement à Domentianus de s'être enfui de Nikious et d'avoir abandonné l'armée, et à Eudocianus, son frère aîné, d'avoir exercé des violences sur des chrétiens, pour la foi, pendant le temps de la sainte Passion. Domentianus ayant rassemblé une nombreuse troupe de partisans de la faction bleue, Ménas enrôla beaucoup de Verts et de soldats qui se trouvaient dans la ville, et ils demeurèrent ainsi en hostilité.

« Sur ces entrefaites arriva Philidias [1], gouverneur d'Arcadie, [protégé de] [2] Domentianus. Celui-ci était l'adversaire du patriarche Cyrus, auquel il ne témoignait aucune sorte d'égards et qu'il détestait sans motif, quoiqu'il fût son beau-frère et qu'auparavant

[1] ኡቡልያስ ።; quelques lignes plus loin, ce nom est écrit ፍሊዩዲስ ።, puis ፊሊዲያስ ፡

[2] Les mots que j'ai suppléés paraissent exigés par le contexte.

il eût été lié d'amitié avec lui. Ménas, lui aussi, protégeait Philidias, lui accordait même son amitié et l'invitait souvent, honorant en lui la dignité sacerdotale, parce qu'il était frère du patriarche Georges; car [Ménas] était charitable, pieux, et avait pitié des opprimés. Mais Philidias ne nourrissait pas de bons sentiments; d'une nature perverse, il cachait de mauvaises dispositions. Lorsque, à l'époque du commandement de Théodore le préfet, on discuta (un jour), au sujet d'une ville nommée Mâmoûnâ (ማሙና ፡), de la solde des troupes et de la terre sur laquelle elle était assignée [1], ce méchant homme prit la parole et dit : « Au « lieu de douze hommes il vaudrait mieux en avoir un « qui recevrait la solde de douze, et les dépenses en « vivres et en solde seraient moindres. » Ménas profita de cet incident pour agir contre Domentianus. Il était aimé des soldats, qui avaient confiance en lui, car il cherchait à être estimé de tout le monde, non par le désir d'une vaine gloire, mais par sagesse et modestie. Or, pendant qu'il se trouvait dans la grande église du Césarion avec les tribus étrangères, les habitants de la ville s'assemblèrent et se portèrent contre Philidias, pour le tuer. Philidias s'étant réfugié dans une maison, les émeutiers allèrent à sa demeure, y mirent le feu et la pillèrent, en épargnant les personnes qui s'y trouvaient. A cette nouvelle, Domentianus envoya contre les émeutiers les Elwânṭes. Une lutte acharnée s'engagea entre les

[1] ወበእንተ ፡ ዠምከየተ ፡ (جامكية) ሐራ ፡ ወምድረሂ ፡ ዘተ
ሠርዐ ፡ ቦቱ ።?

deux partis, sept hommes furent tués et il y eut un grand nombre de blessés. C'est à grand'peine que Théodore réussit à rétablir la paix entre eux. Il destitua le général Domentianus (ኑምንድዮስ ፡) et nomma Arṭânâ décurion[1]. On rendit à Philidias tout ce qui avait été enlevé dans sa maison. Certains ont prétendu que cette émeute sanglante a eu pour motif la religion.

« Après la mort de Constantin, fils d'Héraclius, on fit monter sur le trône Héraclius son frère, qui était encore enfant et qui, comme Constantin, n'exerçait le pouvoir qu'en apparence. Comme, à cause de sa jeunesse, il gouvernait sous l'inspiration de sa mère Martine, il rappela, après son avénement, sur l'avis du sénat, le patriarche Pyrrhus (ኪርስ ፡) de l'exil. . .[2]. Ensuite il [rendit le patriarche

[1] ወሤሞ ፡ ለአርማና ፡ በዓለ ፡ ፲ ፡ መዓርጋት ፡ ዘይሰመይ ፡ ፋርያኖስ ፡. Ce dernier mot paraît être la corruption de *decurianus* (قوريانوس). Quant à Arṭânâ, si je me suis trompé en le prenant pour un nom propre, je ne comprends pas ce terme de አርማና ፡ ou de ለአርማና ፡. Si l'on voulait admettre que c'est une forme altérée, on pourrait penser au copte ϩⲁⲛⲁⲛⲓ ou au grec ἄρχων, ou encore, avec une construction et un sens différents, à l'expression εἰς τὸν ὄρδινον (= τάξις), etc.

[2] Outre la confusion des noms de Pyrrhus et de Cyrus, ce passage renferme d'autres erreurs qui le rendent inintelligible. En voici le texte : ወኪርስስ ፡ ባባ ፡ ሰበ ፡ ርእዮ ፡ ለሕርቃል ፡ እንዘ ፡ ንዑስ ፡ ውእቱ ፡ ዘነግሠ ፡ በምክረ ፡ መርቲና ፡ እሙ ፡ እንዘ ፡ ሀሎ ፡ ኪርስ ፡ በስደት ። ወእምድኅረ ፡ ነግሠ ፡ ሜጠ ፡ ለኪርስ ፡ እምስደት ፡ በምክረ ፡ ሠራዊት ፡ ወመተረ ፡ መጽሐፈ ፡ ዐዳሁ ፡ ዘተጽሕፈ ፡ በኀበ ፡ እኁሁ ፡ ቍስጥንጥንዮስ ፡ ወእምኀበ ፡ ነገሥት ፡ እለ ፡ ቀደምዎ ፡ እስመ ፡ መተርዎ ፡ በዓመፃ ፡ ውዱ

Cyrus à son siége et] le renvoya à Alexandrie, avec les prêtres qui l'accompagnaient, en lui donnant plein pouvoir de conclure la paix avec les musulmans, de faire cesser la résistance et de régler, selon la coutume de l'Égypte, la nomination aux fonctions (ecclésiastiques ?). Il fit partir avec lui Constantin, commandant de son armée, qui était chef des étrangers (maître de la milice ?). Il fit venir l'armée de Thrace à Constantinople et exila Philagrius le trésorier (ለፊርክርዮስ ፡ ናይብ ፡) en Afrique, là où avait été exilé Pyrrhus (ቢርስ ፡). Cette mesure excita un grand mécontentement, et les habitants de la ville se soulevèrent contre Martine et son fils, car Philagrius était très-aimé.

« (Chapitre cxx.) Cyrus, le patriarche chalcédonien, n'était pas seul à désirer la paix[1]. Les habitants, les patrices et Domentianus (ዱምያኖስ ፡), qui était en faveur auprès de l'impératrice Martine, se réunirent et délibérèrent avec lui au sujet de la paix à conclure avec les musulmans.

« Les sujets de l'empire[2] commençaient à détester le gouvernement d'Héraclius le second. On disait qu'il était injuste que le trône fût occupé par un empe-

ተ ፡ ፊርክልዮስ ፡ ናይብ ፡ ወበመክንያተ ፡ ዚአሁ ፡ ሐሙ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያናት ፡ ወበጠለ ፡ ምጽዋተ ፡ ነገሥት ፡ ዘከኑ ፡ ይሁቡ ፡ ወአጽንዖን ፡ ለምግባራት ፡ ክቡዳት ፡ ወእምዝ ፡ ሜሞ ፡ ምዕረ ፡ ዳግመ ፡ ኀበ ፡ ሀገረ ፡ እስክንድርያ ፡ ....

[1] ....ዘከነ ፡ ባሕቲቱ ፡ ዘያፈቅር ፡ ዕርቀ ፡ .... Il faut lire : ኢኮነ ፡ .... ዕርቀ ፡

[2] ሰብእ ፡ ሥዩማን ፡

reur issu d'une union réprouvée, et que la couronne appartenait aux fils de Constantin, qui était né d'Eudoxie. En conséquence, on rejeta le testament d'Héraclius I[er]. Valentin (ለውንጾዮስ ፡), voyant que tout le monde était hostile à Martine et à son fils, distribua de grandes sommes d'argent, provenant du trésor de l'empire, [qu'il avait reçues] de Philagrius, à l'armée et au Sénat, et les excita contre Martine et son fils. Un certain nombre d'entre eux cessèrent alors de combattre les musulmans et se mirent à attaquer leurs concitoyens. Puis ils envoyèrent, en secret, un messager à l'île de Rhodes (ሩቅስ ፡), pour engager les troupes qui étaient parties avec le patriarche Cyrus à revenir dans la capitale. Ils firent dire à Théodore, préfet d'Alexandrie [1], de ne point obéir aux ordres de Martine et de ne pas reconnaître son fils. Des messages pareils furent envoyés en Afrique et dans toutes les provinces soumises à l'empire.

« Théodore le préfet, très-satisfait de ces nouvelles, les tint secrètes et partit pendant la nuit, sans être reconnu, pour se rendre de l'île de Rhodes (ሩጽስ ፡) à la Pentapolis. Mais le capitaine de vaisseau, auquel il communiqua son dessein, refusa de le conduire, disant que le vent était contraire. Il arriva à Alexandrie dans la nuit du seizième jour du mois de maskaram, fête de la sainte Croix. Tous les habitants, hommes et femmes, jeunes et vieux, accoururent pour recevoir le patriarche Cyrus, se réjouis-

[1] On verra tout à l'heure que, suivant notre texte, Théodore se trouvait avec les troupes à Rhodes.

sant de son retour. Théodore, se dérobant aux regards du public, alla avec le patriarche à l'église des Théodosiens et en fit fermer la porte. Il fit chercher Ménas, le nomma général, et chassa Domentianus de la ville. A son départ, les habitants poursuivirent Domentianus de leurs invectives [1].

« Avant l'arrivée du patriarche Cyrus, Georges [2] était très-honoré d'Anastase le patrice. Il avait été nommé par Héraclius le jeune, et lorsqu'il devint vieux, son influence s'étendit sur toutes les affaires. Le patriarche lui-même lui laissa son pouvoir.

« Lorsque le patriarche Cyrus se rendit à la grande église du Césarion, on couvrit tout le chemin de tapis, on chanta des hymnes en son honneur, et il y eut une foule si compacte, que l'on ne put qu'avec peine le faire arriver à l'église. Cyrus fit ouvrir [3] le puits dans lequel se trouvait la croix qu'il avait reçue, avant son exil, du préfet Jean. Il avait aussi pris la croix vénérable du couvent des Théodosiens (des Tabenniosites ?). Quand, le jour de la sainte

[1] ወከኑ ፡ ኵሉ ፡ ሰብእ ፡ ይጸርፉ ፡ እምሀገር ። ?

[2] Il s'agit du patriarche Georges qui, d'après les annales d'Eutychius (t. II, p. 266), fut nommé au siége d'Alexandrie, au commencement du califat d'Omar, c'est-à-dire dans la treizième année du règne d'Héraclius, et qui, après quatre ans de pontificat, s'était retiré en Palestine. Il ressort de notre texte qu'il était ensuite revenu à Alexandrie et que peut-être, pendant l'exil de Cyrus, il avait dirigé de nouveau l'Église d'Égypte.

[3] ከፀበያ ፡. On s'explique, à la rigueur, cette acception. Ou y aurait-il ici une confusion entre les mots coptes ⲞⲨⲰⲚ et ⲦⲰⲞⲨⲚ ?

Résurrection, on commença à célébrer la messe, au lieu de chanter le psaume du jour : Voici le jour que Dieu a fait, réjouissons-nous et soyons pleins d'allégresse ! le diacre, pour célébrer le patriarche et pour le féliciter de son retour, choisit un autre chant qui n'était pas prescrit. Le peuple, entendant ce chant inaccoutumé, disait que ce n'était pas de bon augure pour le patriarche Cyrus, qui ne verrait pas une autre fois la fête de la Résurrection à Alexandrie. Les fidèles et les moines répétaient publiquement qu'il avait agi contrairement aux prescriptions canoniques, et ceux qui les entendaient ne les croyaient pas.

« Le patriarche Cyrus se rendit ensuite à Babylone, pour traiter de la paix avec les musulmans en leur proposant de payer tribut, afin de faire cesser la guerre en Égypte. ʿAmr l'accueillit avec bienveillance et lui dit : « Tu as bien fait de venir nous « trouver. » Cyrus répondit : « Dieu vous a donné « cette contrée; qu'il n'y ait plus désormais d'hosti- « lités entre vous et les Grecs, de même qu'autrefois « il n'y a jamais eu de guerre sérieuse (entre nous et) « vous. » On stipula le tribut à payer [aux conditions suivantes] : que les Ismaélites ne feraient aucun mouvement pendant onze mois; que les soldats grecs renfermés à Alexandrie s'embarqueraient en emportant leurs biens et leurs objets précieux; qu'aucune autre armée grecque n'y reviendrait; que ceux qui voudraient partir par la voie de terre, payeraient un tribut mensuel; que les musulmans recevraient en ôtage

cent cinquante personnes de l'armée et cinquante habitants de la ville, [comme garantie que les habitants] acceptaient et exécuteraient le traité de paix; que les Grecs cesseraient les hostilités contre les musulmans, et que ceux-ci ne prendraient plus les églises, ne se mêleraient point des affaires des chrétiens, et qu'ils laisseraient les juifs demeurer à Alexandrie [1].

«Après avoir terminé cette négociation, le patriarche retourna à Alexandrie et en fit part à Théodore et au général Constantin, pour communiquer le traité à l'empereur Héraclius et le déterminer à l'approuver. Ensuite [les chefs de] l'armée et du peuple d'Alexandrie et le préfet Théodore s'assemblèrent chez le patriarche Cyrus et lui présentèrent leurs hommages. Cyrus leur exposa l'arrangement qu'il avait conclu avec les musulmans et les engagea tous à l'accepter. Pendant ce temps, les musulmans arrivèrent pour recevoir le tribut. Les habitants, qui ignoraient [encore le traité], se préparèrent à la ré-

[1] ወወሰኑ ፡ ግብረ ፡ ጸባሕት ፡ ዘይሀብ ፡ ወእሙንቱሰ ፡ እስማኤላውያን ፡ ኢተናገሩ ፡ ምንተኒ ። ወነበሩ ፡ በባሕቲቶሙ ፡ ፲ወ፩ወርኀ ። ወሖሩ ፡ ሮምስ ፡ ዘሀለዉ ፡ በእስክንድርያ ፡ ንሥኡ ፡ ንዋያቲሆሙ ፡ ወመዛግብቲሆሙ ፡ ወሖሩ ፡ ውስተ ፡ ባሕር ። ወአልቦ ፡ ዘተመይጠ ፡ ዳግመ ፡ እምሐራ ፡ ሮም ። ወእሊ ፡ ክኑ ፡ ይፈቅዱ ፡ ሐዊረ ፡ በየብስ ፡ ክኑ ፡ ይሁቡ ፡ ጸባሕተ ፡ ለለወርኁ ። ወእስላምሰ ፡ አኀዙ ፡ በኀቤሆሙ ፡ ፻ወ፶እምሐራ ፡ ወ፶እምሰብአ ፡ ሀገር ፡ አኀዘ ፡ ወገብረ ፡ (አኀዙ ፡ ወገብሩ ፡ ?) ሰላመ ። ወሮምሰ ፡ ኀደጉ ፡ ፀቢአ ፡ እስላም ፡ ወእስላምሰ ፡ ንሢአ ፡ አብያተ ፡ ክርስቲያናት ፡ ወኢይቅርቡ ፡ ኀበ ፡ ምንትኒ ፡ እምግብሮሙ ፡ ለክርስቲያን ። ወለዕብራውያንሂ ፡ ኅድግዎሙ ፡ ይንበሩ ፡ በሀገረ ፡ እስክንድርያ ።

sistance. Mais l'armée et les généraux, après avoir délibéré, déclarèrent qu'il leur était impossible de lutter contre les musulmans et qu'il fallait suivre l'avis du patriarche Cyrus. Alors la population de la ville se souleva contre le patriarche et voulut le lapider. Cyrus parla à ces gens et leur dit : « J'ai fait « cet arrangement afin de vous sauver, vous et vos « enfants. » Et il leur adressa des prières, en versant des larmes et en manifestant une grande douleur. Les gens d'Alexandrie eurent honte et lui offrirent beaucoup d'or, pour le remettre aux Ismaélites avec le tribut qui leur avait été imposé.

« Les Égyptiens qui, par crainte des musulmans, étaient venus se réfugier à Alexandrie, demandèrent au patriarche d'obtenir pour eux la permission de retourner dans leurs villes, en se soumettant à la domination des musulmans. Cyrus négocia pour eux cette affaire.

« Les musulmans occupèrent toute l'Égypte, le midi et le nord, et triplèrent l'impôt[1].

« Un homme nommé Ménas, qui avait été établi préfet de la province du nord (ሀገረ ፡ ባሕርይ ፡) par l'empereur Héraclius, et qui, présomptueux et illettré, détestait profondément les Égyptiens, avait été, après la conquête du pays, maintenu à son poste par les musulmans. Un autre, nommé Schenouti (ሴኖዳ ፡), fut investi par eux du gouvernement de la province du Rîf, et un certain Philoxenos du gou-

[1] ወአመክኝበ ፡ (*sic*) ላዕሌሆሙ ፡ ግብረ ፡ ጸባሕት ፡ ፫እደ ፡.

vernement de la province d'Arcadie ou Fayyoum. Ces trois hommes aimaient les païens et détestaient les chrétiens, et ils forcèrent ceux-ci de porter aux musulmans du fourrage pour les bêtes, du lait, du miel, des fruits, du raisin[1] et beaucoup d'autres objets, en dehors des rations ordinaires. Les Égyptiens exécutaient ces ordres, car ils étaient sous le coup d'une terreur incessante.

« Les musulmans firent creuser de nouveau le canal d'Hadrien qui était détruit depuis longtemps, afin d'amener l'eau de Babylone d'Égypte à la mer Rouge. Le joug qu'ils imposèrent aux Égyptiens était plus lourd que celui qui avait été imposé à Israël par Pharaon, que Dieu punit d'un juste châtiment, en le précipitant dans les flots de la mer Rouge, lui et son armée, après leur avoir infligé beaucoup de plaies, tant aux hommes qu'au bétail. Que Dieu punisse ces Ismaélites et qu'il leur fasse comme il a fait à l'ancien Pharaon! A cause de nos péchés, il permet qu'ils nous traitent ainsi. Mais, par le mérite de la patience de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, il nous regardera et nous protégera. Nous croyons aussi qu'il exterminera les ennemis de la Croix, comme il est écrit dans le livre véridique.

« ʿAmr opprima l'Égypte. Il envoya ses habitants combattre les habitants de la Pentapolis, et, après avoir remporté la victoire, il ne les y laissa pas de-

[1] ስርጕድ ። (= صرخد ?).

meurer. Il enleva de ce pays un butin considérable et un grand nombre de captifs. Aboulyânôs (አቡሊያ ኖስ ፡), gouverneur de la Pentapolis, ses troupes et les principaux de la province, se retirèrent dans le ville de Teucheira (ጼኬሬ ፡), qui était solidement fortifiée, et s'y enfermèrent. Les musulmans s'en retournèrent dans leur pays avec le butin et les captifs.

« Le patriarche Cyrus éprouvait une profonde douleur à cause des calamités de l'Égypte, car ʿAmr, qui était d'origine barbare, traitait les Égyptiens sans pitié et n'exécutait pas les conventions qui avaient été stipulées avec lui. Le jour de la fête des Palmiers, Cyrus, par suite du grand chagrin qu'il éprouvait, tomba malade de la fièvre, et il mourut le jeudi de Pâques, le vingt-cinquième jour du mois de magâbît. Ainsi que les chrétiens l'avaient prédit, il ne vit plus la fête de la sainte Résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Cet événement eut lieu sous le règne de Constantin, fils d'Héraclius.

« Après sa mort, les Grecs avaient la guerre civile, à cause des fils de l'impératrice Martine, qu'ils voulaient exclure du trône, pour y faire monter les fils de Constantin, dont les droits étaient soutenus par Valentin. Celui-ci, partisan de Philagrius, attira à lui toute l'armée et se transporta à Chalcédoine, parce que, disait-il, la force de Martine était dans la troupe de guerriers de son fils. Il fit consentir les soldats à rappeler Philagrius de l'exil. Alors Héraclius II, accompagné d'un grand nombre de prêtres,

de moines et de vénérables évêques, monta sur les vaisseaux impériaux et se rendit à Chalcédoine. S'adressant aux troupes, il leur dit : « Ne renoncez « pas à la probité chrétienne en vous déclarant contre « moi. Faites la paix avec Dieu et soumettez-vous au « testament de mon père Héraclius, qui a tant souf-« fert pour ce pays. » Il chercha à leur faire croire [1] qu'il associerait le fils de son frère à l'empire et qu'il n'y aurait ni inimitié ni guerre entre eux. Il reçut l'assentiment de tous les patrices et leur dit qu'il ferait revenir Philagrius de l'exil. Valentin, voyant que tout le monde se soumettait et acceptait ses paroles, alla avec Domentianus (ዱሞንዲያኖስ ፡) et les autres patrices, et ils couronnèrent Constantin le jeune, l'un des fils de Constantin, fils d'Héraclius Ier... [2] Puis tout le monde se sépara en paix.

« Mais cette paix ne fut pas de longue durée. Peu de temps après le couronnement de Constantin, (les rebelles) manifestaient une haine violente contre les deux empereurs, c'est-à-dire Héraclius II et Constantin le jeune. Or Satan jeta la discorde entre Héraclius [3] et l'armée, et les troupes de la province de Cappadoce commencèrent sur-le-champ à commettre des excès et produisirent une lettre que l'on

[1] ወከነ ፡ ይትሜሰሎሙ ፡ ለሰብእ ፡ ከመ ፡

[2] Ces points remplacent les mots que voici : ወተወከፎ ፡ ኀቤሁ ፡ ለኵርሎናስ ፡ . Le sujet du verbe serait Valentin. Mais je crois qu'il y a ici un malentendu, et que dans le texte original on lisait : .... Ce même Constantin qu'*Héracléonas* avait tenu sur les fonts baptismaux.

[3] ሕርቃል ፡ ዘየዓቢ ፡, pour ሐዲስ ፡.

disait avoir été écrite par Martine et envoyée par Pyrrhus, patriarche de Constantinople, à David l'Illustre (ወቴርጕም ፡?), pour l'engager à faire une guerre vigoureuse (aux rebelles), à prendre Martine pour femme, et à mettre de côté le fils de Constantin qui régnait avec son frère...[1]. Lorsque ces faits furent connus à Byzance, on disait que cette affaire avait été inspirée par Qetrâdes (ቀጥራዴስ ፡), chef du peuple des Moûtânes (ሙጣንስ ፡), fils du frère de Kuernâkâ (ኵርናክ ፡)[2]. Cet homme avait été reçu dans le sein du christianisme et baptisé, étant enfant, à Constantinople, et avait grandi dans le palais impérial. Après la mort d'Héraclius Ier, avec lequel il avait été intimement lié et qui l'avait comblé de bienfaits, il restait attaché par reconnaissance à ses enfants et à sa femme Martine. Il avait, par la vertu du saint baptême vivifiant, vaincu tous les barbares et les païens. On disait donc qu'il favorisait les intérêts des enfants d'Héraclius et qu'il était hostile à ceux [des enfants] de Constantin.

« A la suite de ce fâcheux rapport, les troupes de

[1] ወለደቂቀ ፡ ቍስጥንጥንዩስ ፡ ዘነግሠ ፡ ምስለ ፡ ኒኪጣን ፡ እኁሁ ፡ ከመ ፡ ያኅሥርዎሙ ። Constantin, fils de Constantin, régnait conjointement avec son oncle Héraclius II. Le frère de Constantin le jeune s'appelait Théodose; leur mère avait été Grégoria, fille de Nicétas. C'est ainsi, je pense, qu'il faut expliquer la présence du nom de ኒኪጣን ፡ dans cette phrase fragmentaire. Au reste, comparez, pour tous ces événements, Lebeau, *Hist. du Bas-Empire*, éd. de S. Martin, t. XI, p. 272 et suiv.

[2] Ces noms corrompus rappellent ceux de Κούβρατος et de Ὀργανᾶ; ce dernier était le chef des Hunnogunduriens. (Voyez Niceph. Constantinop., *l. c.*, col. 916.)

Byzance et le peuple se soulevèrent, ayant à leur tête Ioûtâlios (ዩጥሊዮስ ፡), appelé Théodore, fils de Constantin, qui était un guerrier fameux comme son père. David, de son côté, se voyant sur le point d'être attaqué par eux, s'enfuit et s'enferma dans le château d'Arménius (ቀጽረ ፡ አርመንያ ፡). Théodore l'y suivit et, sans que personne pût venir à son secours, il lui trancha la tête, qu'il fit promener dans tout l'Orient. Il se rendit ensuite à Byzance avec une armée considérable, s'empara du palais, en arracha Martine et ses trois fils, Héraclius, David et Marin (መርጼቅስ ፡), et, après les avoir dépouillés du diadème impérial, il leur coupa le nez et les fit transporter à Rhodes. Quant au patriarche Pyrrhus, il fut déposé sans le concours d'un synode, enlevé de l'église et transporté à Tripolis; on l'exila au lieu où se trouvait Philagrius, que l'on fit revenir. Comme on craignait que le plus jeune fils de Martine, lorsqu'il serait grand, ne devînt empereur, on le châtra; mais cet enfant mourut bientôt de sa terrible blessure. On ne fit aucun mal à un autre de ses fils qui, étant sourd-muet, n'était pas apte au trône. Puis, en abolissant le testament d'Héraclius l'aîné, on proclama empereur Constant (ቈስጦ ፡), fils de Constantin, et on mit Paul, de Constantinople, à la place du patriarche Pyrrhus.

« [Tous ces événements, ainsi que] la séparation (le schisme ?), en Égypte et à Alexandrie, du temps d'Héraclius, l'empereur des chalcédoniens, sont mentionnés dans le traité que le grand Sévère, patriarche

d'Antioche, avait adressé à la patricienne [Cæsaria], sous le gouvernement de l'empereur Anastase. Prophétisant au sujet de l'empire romain, Sévère s'exprime ainsi : « Aucun fils ne succédera sur le trône « à son père, aussi longtemps que subsistera la « croyance réprouvée des chalcédoniens . . .[1]. Or « voici ce que je déclare en résumé à ceux qui « aiment la vérité : Comme ils ont rejeté la vraie foi « qui est la nôtre, ainsi ils seront rejetés de leur « empire; le malheur atteindra tous les chrétiens « qui sont dans le monde, et la clémence et la misé« ricorde de Notre-Seigneur Jésus-Christ nous feront « défaut. »

« En ces temps il y eut aussi de grands troubles à cause de Valentin, qui avait pris la pourpre[2] et voulait régner. Les habitants de Constantinople, informés de cette usurpation, marchèrent contre lui, et il quitta la pourpre. Il fut saisi et conduit auprès de l'empereur Constant. Alors il déclara et affirma par un terrible serment qu'il n'avait pas eu de mauvais desseins et qu'il avait agi ainsi pour combattre les musulmans. On le mit en liberté et on le plaça à la tête de l'armée; et suivant l'arrangement conclu avec lui, il devait donner à l'empereur en mariage sa fille, qui fut alors proclamée Auguste[3].

[1] Je crois inutile de reproduire quelques phrases de cette citation qui traitent du dogme des deux natures.

[2] ልብሰ ፡ መንግሥት ፡

[3] ወበውእቱ ፡ ጊዜ ፡ አንገሩ ፡ ላቲ ፡ ቃለ ፡ ዓዋዲ ፡ ወሰመያ ፡ ስመ ፡ መንግሥታ ፡ አውግሥታ ፡፡

« Valentin le rebelle accusa Arcadius, archevêque de l'île de Chypre, qui était connu pour la pureté de sa vie, d'être l'allié de Martine et du patriarche Pyrrhus et d'être hostile à Constant, le nouvel empereur. Constant, mal inspiré, envoya [1] des soldats en grand nombre, pour lui amener Arcadius, archevêque de Chypre. Mais celui-ci, par la volonté de Dieu, ayant atteint le terme de sa vie, mourut comme tous les mortels.

« Cyrus, patriarche chalcédonien à Alexandrie, déplorait profondément tous ces événements : l'exil de Martine et de ses fils, qui l'avaient ramené lui-même de l'exil; la déposition de Pyrrhus, patriarche de Constantinople; le retour de Philagrius, qui était son ennemi [2]; la mort de l'évêque Arcadius, et le triomphe et la puissance de Valentin. Il pleurait sans cesse, car il craignait qu'il ne lui arrivât ce qui lui était déjà arrivé, et dans cette affliction il mourut, selon la loi naturelle. Mais son plus grand chagrin avait été de voir les musulmans refuser de faire droit à sa demande en faveur des Égyptiens. Or il avait toujours fait l'œuvre des laïques et persécuté les chrétiens, et Dieu, en sa justice, le punit pour le mal qu'il avait fait.

« Valentin le général et ses troupes ne pouvaient porter aucun secours aux Égyptiens, qui étaient en butte aux exactions des musulmans, notamment les

[1] ፈነወት ፡ ቍስጥንጥንያ ፡

[2] ዘከነ ፡ ጸላእቱ ።

habitants d'Alexandrie, qui succombaient sous la charge de l'impôt qu'ils exigeaient d'eux. Les chefs de la ville furent cachés dans les îles, pendant dix mois[1]. Ensuite Théodore le préfet, et Constantin, général de l'armée, avec les troupes qui avaient échappé et celles qui étaient tombées entre les mains des musulmans[2], s'embarquèrent et se rendirent à Alexandrie. Après la fête de la sainte Croix, ils élurent le diacre Pierre patriarche d'Alexandrie et l'installèrent le vingtième jour du mois de ḥamlê, fête de S. Théodore, martyr. Le 20 du mois de maskaram, Théodore, avec toutes les troupes et les officiers, quitta la ville et se rendit en Chypre. ʿAmr, le chef des musulmans, arriva et entra dans Alexandrie sans coup férir. Les habitants, dans leur malheur et leur affliction, le reçurent avec respect.

« (Chapitre CXXI.) Abbâ Benjamin, patriarche des Égyptiens, revint à Alexandrie, treize ans après que les Grecs l'eurent obligé de fuir. Il visita toutes ses églises. Tout le monde disait que la défaite des Grecs et la conquête de l'Égypte par les musulmans étaient le châtiment de la tyrannie de l'empereur Héraclius et des vexations qu'il leur avait fait subir par la main du patriarche Cyrus.

« La situation d'ʿAmr devenait de jour en jour plus forte. Il levait l'impôt qui avait été stipulé;

[1] ይትኀብኡ ፡ ውስተ ፡ ደሰያት ፡ በ፲አውራኅ ። ?

[2] ወሐራ ፡ እለ ፡ ተርፉ ፡ ወዓዲ ፡ ሐራ ፡ እለ ፡ አኀዘ ፡ በእደ ፡ እስላም ፡

mais il ne toucha point aux biens des églises, les préserva de tout pillage, et les protégea pendant toute la durée de son gouvernement. Après avoir pris possession d'Alexandrie, il fit dessécher le canal de la ville, suivant l'exemple donné par Théodore le malfaiteur. Il augmenta l'impôt jusqu'à vingt-deux *batr* (በትሬ፡)[1] d'or, de sorte que les habitants, pliant sous la charge et hors d'état de payer, se cachèrent. Dans la deuxième année du cycle lunaire, arriva Jean, de Damiette, qui avait été nommé préfet par Théodore le préfet augustal et qui prêta son concours aux musulmans, afin qu'ils ne détruisissent pas la ville. Il fut nommé à Alexandrie, lors de l'arrivée d'ʿAmr. Jean, plein de pitié pour les pauvres, leur donnait largement de son propre bien, et voyant la misère des habitants, il leur manifestait ses sympathies et les plaignait. ʿAmr destitua Ménas et le remplaça par Jean. En effet, au lieu de la somme de vingt-deux mille pièces d'or, à laquelle ʿAmr avait fixé le tribut de la ville, Ménas le malfaiteur avait levé et remis aux Ismaélites trente-deux mille cinquante-six pièces d'or.

« Mais il est impossible de raconter la situation lamentable des habitants de cette ville, qui arrivèrent à offrir leurs enfants en échange des sommes énormes qu'ils avaient à payer chaque mois, ne trouvant personne pour les secourir, car Dieu les avait aban-

[1] Le mot በትር፡ (= عصا) qui, comme nous le voyons quelques lignes plus loin, signifie *mille*, s'explique peut-être par une confusion des deux mots coptes ϣⲉ et ϣⲟ (ou ϣⲁ).

donnés et avait livré les chrétiens entre les mains de leurs ennemis. Toutefois, la bonté de Dieu pourra encore confondre ceux qui nous infligent ces maux; il fera que son amour pour les hommes triomphe de nos péchés, et il mettra à néant les desseins de nos oppresseurs, qui n'ont pas voulu accepter le règne du Roi des rois, du Seigneur des seigneurs, Jésus-Christ, notre Dieu en vérité. Et ces vils esclaves, il les anéantira d'une façon terrible, ainsi qu'il est dit dans le saint Évangile : « Mes ennemis, ceux qui n'ont « pas voulu accepter mon règne, je les ferai amener « auprès de moi. »

« Or, beaucoup d'Égyptiens, de faux chrétiens, renièrent la sainte et vraie religion et le baptême qui donne la vie, et embrassèrent la religion des musulmans, des ennemis de Dieu, acceptant la doctrine du serpent, c'est-à-dire de Mahomet. Ils suivirent l'égarement de ces idolâtres et prirent les armes contre les chrétiens. L'un d'eux, nommé Jean, un chalcédonien du couvent de Sinaï, ayant quitté son habit monacal et ayant embrassé l'islamisme, s'arma d'un sabre et persécuta les chrétiens, qui étaient restés fidèles à Notre-Seigneur Jésus-Christ.

« (Chapitre CXXII.) Maintenant glorifions Notre-Seigneur Jésus-Christ et célébrons son saint nom en tout temps, car il nous a préservés jusqu'à cette heure, nous autres chrétiens, de l'erreur des païens égarés et de l'écueil des hérétiques pervers; il nous

donnera aussi la force et l'aide pour supporter les calamités, etc. »

L'histoire de la conquête musulmane de l'Égypte, si l'on écarte la fable, d'origine byzantine, relative au rôle du patriarche Cyrus [1], ne nous a été connue jusqu'à présent que par les récits, en partie légendaires, des chroniqueurs arabes. En comparant avec ces derniers la narration qu'on vient de lire, on n'hésitera pas à reconnaître l'intérêt des renseignements qu'elle nous fournit, tout en constatant de nouveau combien est regrettable pour nous la perte du texte original.

[1] On peut voir, ci-dessus, quel a été le vrai rôle de Cyrus dans les négociations avec les musulmans. Mais notre texte ne nous donne aucun renseignement sur la cause de son exil.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 14 MARS 1879.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Defrémery, en l'absence de M. Ad. Regnier, empêché.

Le procès-verbal est lu, la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Hauréau, directeur de l'Imprimerie nationale, qui offre à la Société un exemplaire du très-rare catalogue des caractères chinois numérotés, publié, en 1841, sous la direction de M. Stanislas Julien. Le Conseil vote des remerciements à M. le Directeur.

M. Clermont-Ganneau ajoute quelques observations à l'article qu'il a publié (octobre-décembre 1878, p. 467) sur les Proverbes en arabe vulgaire recueillis par M. Socin. Il met ensuite sous les yeux du Conseil plusieurs pierres et cachets antiques, provenant de la collection de M. de Clercq. On remarque dans le nombre un cachet israélite avec une inscription phénicienne qui se lit aisément *Abdiahou ben Yochen* ou *Yocheb;* un autre cachet qui donne le nom d'*Abiram,* un scarabéoïde avec inscription répétée sur les deux faces, enfin une pierre déjà publiée par M. de Vogüé qui a cru y reconnaître des caractères araméens, tandis que M. Clermont-Ganneau y retrouve une inscription grecque archaïque.

M. Halévy présente quelques observations sur plusieurs

mots sémitiques incertains ou mal expliqués jusqu'ici. Il revient sur le nom *Pené-Baal* qu'il considère, en citant de nombreux rapprochements, comme une expression géographique; il propose de ramener le nom de la ville de Tunis (Tounès) à la forme grecque *θύνη*, et conteste au mot hébreu איל *ayal* le sens de « cerf » qu'on lui attribue ordinairement et l'explique par « chevreuil », en rappelant que le véritable nom du cerf est צבי *sabi*. Enfin le même savant propose de voir dans le nom de la divinité assyrienne *Nesrok*, qui se trouve dans l'Ancien Testament, une forme altérée de l'assyrien *Nousouk* pour *Nouskou*. MM. Clermont-Ganneau et Oppert ajoutent quelques remarques et font certaines réserves sur les lectures proposées par M. Halévy.

M. Rodet examine les différentes valeurs graphiques d'un mot qui revient souvent dans les textes pehlevis : il le lit *tchasoun* ou *tchigoun* et incline à y voir le mot persan چسان *tchisân*, selon M. Rodet, usité dans le langage moderne, et qui répondrait à la forme bien connue چگونه *tchègounè*, « comment, de quelle manière ? »

La séance est levée à 10 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XLVII, part I, n[os] 2 et 3; part II, n° 3, 1878. Calcutta. In-8°.

— *Proceedings* of the same, july, august 1878. Calcutta. In-8°.

Par le bureau. *Journal des Savants*, février 1879. Paris. In-4°.

Par le rédacteur. *Indian Antiquary*, part LXXXIX, vol. VIII, february 1879. Bombay. In-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, janvier et février 1879. Paris. In-8°.

Par la Société. *Proceedings of the Royal geographical Society*, jan. and febr. 1879. London. In-8°.

— *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. VII, part I. Yokohama, 1879. In-8°.

— *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur-und Völkerkunde Ostasiens*, 12[tes] Heft. Yokohama, 1877. Petit in-folio.

Par le rédacteur. *The Madras Journal of literature and science*, for the year 1878, ed. by G. Oppert. Madras, 1879. In-8°.

Bibliotheca Indica. *Prithirája Rásau* of Chand Bardai; ed. in the original hindi by Rev. A. F. Rudolf Hoernle. Part II, fasc. II. Calcutta, 1878. In-8°.

— *Sáma Veda Sañhitá*, vol. V, fasc. VI. Calcutta, 1878. In-8°.

— *Chaturvarga-Chintámaṇi*, vol II, part II, fasc. 2 à 5. Calcutta, 1878. In-8°.

— *Bhámati*, fasc. VI. Calcutta, 1878. In-8°.

— *Agni Puráṇa*, fasc. XIII. Calcutta, 1878. In-8°.

— *Kâtantra*, ed. with notes and indexes by J. Eggeling. Fasc. V, VI. Calcutta, 1878. In-8°.

Par l'auteur. *Report on the second year's progress of the Survey of the oil lands of Japan*, by B. Smith Lyman. Tôkei, 1878. In-8°, 67 pages.

Par le gouvernement de l'Inde. *Reports regarding the archæological remains in the Kurrachee, Hyderabad, and Shikárpur collectorates in Sindh.* Bombay, 1879. In-4°, 38 pages.

Acquis par la Société. *Annales auctore Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari*, quos ediderunt J. Barth, Th. Nöldeke, O. Loth, E. Prym, H. Thorbecke, S. Frankel, J. Guidi, D. H. Müller, M. Th. Houtsma, S. Guyard. V. Rosen, M. J. de Goeje. Tomi primi pars prior, quam edidit J. Barth. Leiden, Brill, 1879. In-8°, 320 pages.

Par le gouvernement du Bengale. *Notices of sanskrit mss.*, by Rajendralala Mitra. Vol. IV, part II, n° 13. Calcutta, 1878. In-8°, p. 97-319.

— *Reports on publications* issued and registered in the several provinces of British India during the year 1877. Calcutta, 1878. In-8°, 138 pages.

Par l'auteur. *A new Hindustani-English dictionary* by S. W. Fallon. Part XX. London, 1879. In-8°.

Par la Société. *Verslag der Viering van het honderdjarig bestann van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, op 1 Juin 1878. Batavia, 1878. In-4°, 144 pages.

Par l'auteur. *Origens y fonts de la Nacio catalana* per Salvador Sanpere y Miquel. Barcelona, 1878. In-8°, 269 pages.

Par le gouvernement de l'Inde. *Specimens* of various vernacular characters passing through the post-office in India. Compiled by C. W. Hutchinson. Calcutta, 1877. Petit in-folio, 73 pl.

Par l'auteur. *Code musulman*, par Khalil, texte arabe et nouvelle traduction par N. Seignette. Constantine, 1878. In-8°, LXVII-749 pages.

SÉANCE DU 18 AVRIL 1879.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Ad. Regnier, président.

Le procès-verbal est lu, la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. RUBENS DUVAL, 18, boulevard Magenta, présenté par MM. Renan et Barbier de Meynard.

SEIGNETTE, interprète militaire à Oran, présenté par MM. Barbier de Meynard et Challamel.

Sur la proposition du secrétaire adjoint, le Conseil décide que la série complète des *Auteurs orientaux* publiés par la

Société ainsi que le *Journal asiatique*, à dater de 1878, seront donnés à la Faculté des lettres de Montpellier. Par l'envoi de ces ouvrages, le Conseil désire contribuer à la formation d'une bibliothèque orientale et au développement de l'enseignement de langue et de littérature arabes dont la Faculté de cette ville vient d'être dotée.

M. Halévy, prenant texte de l'hymne accadien publié dans le *Journal* par M. F. Lenormant, expose de nouveau ses doutes sur l'existence de la langue d'Accad, qu'il persiste à ne considérer que comme une écriture assyrienne cryptographique. Il cite comme exemples des formes telles que *ine-bar* ou *ine-se* et le mot *qatu* qui lui paraissent appartenir au sémitisme le plus pur.

M. Lenormant, sans nier dans l'accadien l'existence de quelques mots sémitiques, laquelle s'explique par le contact des deux races et des deux civilisations, maintient et démontre par de nombreux exemples que l'accadien est absolument distinct des idiomes sémitiques. M. Guyard ajoute qu'il n'est pas certain que le *ine* cité par M. Halévy ne se soit pas lu *izi*, ce qui exclurait tout rapprochement avec l'assyrien *inu*.

L'heure avancée ne permet pas de lire une communication de M. Guyard sur les mots assyriens *nirpaddu, šatammu, kizu, nin, puḫalu, šašvu, šakanakku, išakku, šuparšak, Sarat-ša, Arbaïl-sarat, šuturu, gašiši, alul, la ari, nimedi, igug, izzaruḫ, idammum, ṣusu, zalalu, Ešakil* et *išibbu*. Cette communication sera insérée dans un des prochains numéros du *Journal.*

La séance est levée à 10 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXV, n°s 6 à 9, et t. XXVI, n°s 1 à 4. 1878. In-4°.

— *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXIV, n° 4 et dernier; t. XXV, n°s 1 et 2. 1878. In-4°.

Par la Société. *Zeitschrift der D. M. G.* XXXII Band, IV[tes] Heft. Leipzig, Brockhaus, 1878. In-8°.

Par la rédaction. *Revue africaine*, septembre-octobre 1878. Alger. Paris, Challamel aîné. In-8°.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève, t. XVII, livr. 4. Genève. Paris, Sandoz et Fischbacher, 1878. In-8°.

Par l'auteur. *Indische Studien*, herausgg. von A. Weber, XV Band. Leipzig, Brockhaus, 1878. In-8°, 484 pages.

— *A new Hindustani-English dictionary* by S. W. Fallon. Part XIX. London, Trübner, 1879. In-8°.

Par l'éditeur. *Indices* ad Beidhawii commentarium in Coranum confecit Dr. Winaud Fell Coloniensis. Leipzig, Vogel, 1878. In-4°, VI-71 pages.

Par l'auteur *Assyrie et Chaldée*, par Georges de Dubor. Montauban, 1879. In-8°, 124 pages.

Un livre assez curieux vient de paraître à Constantinople, sous le titre de *Meschahir en-Niçâ*. C'est une histoire des femmes célèbres de l'islamisme. L'auteur, Zehni Efendi, déjà connu par une bonne édition turque des *Colliers d'or*, a emprunté ses renseignements à des documents historiques ou littéraires, dont quelques-uns sont inconnus en Europe. La rareté et la variété de ces documents rachète jusqu'à un certain point le défaut de critique et la crédulité par où pèche l'auteur, comme presque tous les historiens anciens et modernes de l'Orient musulman. Nous reviendrons sur cette intéressante publication qui, dans deux ans, sera déjà introuvable, comme tous les livres publiés en Turquie.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

MAI-JUIN 1879.

आर्य्यभटीये गणितपादः

LEÇONS DE CALCUL D'ÂRYABHAṬA,

PAR M. LÉON RODET.

AVANT-PROPOS.

La traduction du chapitre de l'*Âryabhaṭîyam* que l'on va lire est terminée depuis le mois de février 1877. Dans mon étude comparative des méthodes algébriques en Arabie, dans l'Inde et en Grèce[1], ayant à citer quelques points particuliers du livre d'Âryabhaṭa, j'avais cru pouvoir annoncer la publication prochaine de mon travail dans le Journal de l'École polytechnique; j'avais agi ainsi sur la foi d'une promesse que je croyais définitive. Mais au bout de quelques mois d'attente, le manuscrit m'a été rendu, et j'ai dû demander encore une fois à la Société asiatique la généreuse hospitalité de son journal. J'ai alors profité de cette circonstance pour faire entrer dans les Notes et observations dont j'accompagne ma traduction du doyen des mathématiciens de l'Inde quelques

[1] L'*Algèbre d'Al-Khârizmi et les écoles indienne et grecque* (*Journal asiatique*, janvier 1878).

citations d'autres auteurs, en particulier du *Çulba-sûtrâ* ou « Préceptes du cordeau » de Baudhâyana, dont M. Max Müller a bien voulu me signaler la valeur historique. Ces citations ne sont du reste qu'un acompte sur l'étude complète de ces antiques règles géométriques suivies par les Brahmanes pour la construction de leurs autels, étude qui est en ce moment sur le métier, et qui pourra, je l'espère, paraître aussi dans un délai très prochain.

J'aurais bien désiré publier le texte d'Âryabhaṭa en face de ma traduction. Les théorèmes qu'il énonce sont si curieux pour leur époque, que j'aurais voulu pouvoir mettre sous les yeux des mathématiciens sanscritistes (et je sais qu'il en existe même en France) la preuve que ces théories ne sont pas de mon invention. Par malheur, il ne m'a pas été donné de voir réaliser ce désir : le texte en question ayant été publié, il y a peu d'années et se trouvant encore en librairie, je suis obligé d'y renvoyer le lecteur, qui en trouvera l'indication dans les lignes qui vont suivre.

J'ai rapporté, dans mon travail précité, le distique dans lequel Âryabhaṭa nous donne son âge précis. Cette date, du reste, est aujourd'hui connue de tous les indianistes : né en 475 ou 476 de notre ère, Âryabhaṭa écrivait de 500 à 550.

Dans son introduction au chapitre du Calcul, que l'on va lire plus loin, il nous apprend en outre qu'il écrivait, et sans doute enseignait, à Pâṭaliputra, l'antique capitale des premiers monarques historiques de l'Inde, tandis que les autres astronomes mathématiciens dont on connaît les œuvres, à commencer par son contemporain Varâha-Mihira[1], appartenaient à l'école d'Ujjayinî. Ce fait pourrait expliquer pourquoi l'œuvre d'Âryabhaṭa était aussi mal connue des écrivains

[1] On trouvera peut-être singulier que je ne parle pas de Varâha-Mihira, et surtout des notes précieuses dont son éditeur, M. Kern, a accompagné la traduction de l'astrologue des rois d'Ujjayinî. Cela tient à ce que jusqu'au moment où j'écris ces lignes *je n'ai pas encore pu réussir à me procurer cet ouvrage*, bien qu'il soit non seulement en librairie, mais même encore en cours de publication.

en question, et pourquoi Brahmagupta, en particulier, paraît n'avoir pas connu la valeur si approchée du nombre π que notre auteur énonce exactement comme nous le faisons aujourd'hui (voy. plus loin, strophe X).

Le texte de l'*Âryabhaṭîyam*, dont j'entreprends de traduire un fragment, a été publié à Leyde en 1874 par le Dr Kern, déjà connu par ses nombreuses publications scientifiques, et en particulier par sa savante étude sur Varâha-Mihira, le contemporain et peut-être le rival d'Âryabhaṭa. Dans l'édition hollandaise, le texte est accompagné d'un long commentaire par un certain Paramâdîçvara, sur le compte duquel M. Kern n'a pu recueillir aucun renseignement. Je me suis beaucoup aidé de ce commentaire, ou plutôt des exemples numériques qu'il donne à l'appui des règles de son maître, pour arriver à trouver de quoi il s'agissait dans la règle; mais je n'ai pu le suivre partout dans l'interprétation qu'il donne des mots du texte, car il m'a paru, en plus d'un endroit, avoir mal compris. On peut dire qu'au point de vue scientifique Âryabhaṭa était plus avancé que son commentateur, lequel, imbu des enseignements de l'école d'*Ujjayinî*, et en particulier de Bhâskara, qu'il cite fréquemment, n'a pas compris ou, si l'on aime mieux, n'a pas reconnu les *formules parlées* d'Âryabhaṭa.

M. Kern a établi son texte d'après deux manuscrits en caractère *malayâla* (usité sur la côte de Coromandel, là où se trouve notre colonie de Mahé), copiés l'un en 1820, l'autre en 1863, ce dernier à Calicut; puis d'après un troisième, appartenant à la Société asiatique de Londres, qui contient le texte seul sans commentaire. La publication de M. Kern ne renferme que le sanscrit, sans traduction, et il n'est pas venu à ma connaissance qu'il en ait encore été publié aucune.

L'*Âryabhaṭîyam* se divise en quatre parties, qui ont pour titres :

1° गीतिका « Harmonies célestes »; recueil de tables numériques en dix strophes;

2° गणितं « Éléments de calcul » : c'est le chapitre dont je donne la traduction;

3° कालक्रिया « Du temps et de sa mesure »;

4° गोलः « La sphère » ou mieux « *Les sphères* ».

C'est dans le premier chapitre, *et dans celui-là seulement* qu'Âryabhaṭa fait usage d'une notation numérique particulière, dont les adversaires de l'invention par les Indiens de la *numération décimale écrite* ont cru pouvoir tirer une arme en leur faveur. Je reviendrai une autre fois sur cette question, et m'efforcerai de faire voir, pièces en main, en quoi a consisté au juste l'invention d'Âryabhaṭa sur ce point, et de préciser le degré d'importance qu'on doit lui accorder dans la discussion de la question historique en litige.

Enfin en ce qui concerne la possibilité d'emprunts faits par Âryabhaṭa à l'enseignement mathématique des Grecs, je laisse de côté pour le moment cette étude, qui exigera des recherches historiques un peu trop longues pour figurer ici. Il s'agira en effet d'établir avec le plus de certitude qu'il sera possible, jusqu'à quelle époque on peut admettre que l'influence grecque se soit fait sentir à Pâṭaliputra; puis quel était à cette époque l'état des connaissances mathématiques des Grecs : deux points non moins difficiles à éclaircir l'un que l'autre, vu le peu de documents qui nous sont parvenus sur l'histoire de l'Inde d'une part, sur l'histoire des mathématiques chez les Grecs avant l'école d'Alexandrie d'autre part.

TRADUCTION.

I. — Ayant rendu hommage à Brahma, à la Terre, à la Lune, à Mercure, à Vénus, au Soleil, à Mars, à Jupiter, à Saturne et aux constellations, Âryabhaṭa, en la *Cité des fleurs* (Pâṭaliputra) expose

[comme suit les éléments de] la science très vénérable.

II. — *Eka, daçan, çata, sahasra, ayuta, niyuta, prayuta, kôṭi, arbuda, vṛnda,* sont, de place en place, décuples l'un de l'autre.

III *a.* — Un « carré » *varga,* est un équi-quadrilatère ; son « fruit » (sa surface) est le produit de deux nombres égaux.

III *b.* — Le produit de trois nombres égaux est un « cube » (*ghana* « solide ») et aussi une figure à douze arêtes.

IV. — On divisera toujours la « tranche non carrée » par le double de la racine de la « carrée » [qui précède], après avoir retranché de cette « carrée » le carré de la racine : le quotient est la racine à distance d'une place.

V. — On divisera la deuxième « tranche non cubique » par le triple carré de la racine de la « cubique » [qui précède] : son carré, multiplié par le triple du premier [nombre trouvé] se retranche de la première [tranche non cubique], et le cube du tout de la [tranche] cubique.

VI *a.* — L'aire du triangle (m. à m. du « trilatère ») est le produit de la perpendiculaire commune aux

[deux] segments (littéralement « moitiés ») par la moitié de la base.

VI *b.* — La moitié du produit de ceci par la hauteur est le solide à six arêtes.

VII *a.* — La moitié de la circonférence (*parinâha*) entière multipliée par le demi-diamètre (*ardha-vishkamba*) donne la surface du cercle (*vṛtta*).

VII *b.* — Ce dernier multiplié par sa propre racine [carrée] est la solidité de la sphère (*gôla*) exactement.

VIII *a.* — Chacun des deux « flancs » multiplié par leur distance (ou « écartement », *âyâma*, m. à m. « chemin pour aller de l'un à l'autre ») et divisé par leur somme donne les lignes (portions de l'« écartement ») partant du [point de] concours [des diagonales].

VIII *b.* — En multipliant par la demi-somme des longueurs [des flancs] leur distance, on a l'aire de la figure.

IX *a.* — Pour toute figure [plane], en déterminant [une succession de] deux « flancs », on obtiendra la surface.

IX *b.* — La corde de la sixième partie de la circonférence (*paridhi*) est égale au demi-diamètre.

X. — Ajoutez 4 à 100, multipliez par 8, ajoutez encore 62000, voilà pour un diamètre de deux myriades (*ayutâs*) la valeur approximative de la circonférence du cercle.

XI. — Divisez [en parties aliquotes] le quart de la circonférence au moyen d'un triangle et d'un quadrilatère, vous aurez sur le rayon toutes les « demi-cordes » (sinus *jyâ-ardha*) d'arcs (*câpa*) que vous voudrez.

XII *a*. — ....

XII *b*. — Les différences sont diminuées des quotients successifs [des sinus] par le premier sinus.

XIII. — Le cercle s'obtient par une rotation; le triangle [rectangle] est déterminé par son hypoténuse (*karṇa*), le rectangle par sa diagonale (*karṇa*); l'horizontale par [le niveau de] l'eau, la verticale par le fil à plomb.

XIV. — Faites la somme des carrés de la longueur du style et de celle de l'ombre, la racine carrée de cette somme est le rayon du « cercle aérien » (*kha-vṛtta*) ou « cercle propre » (*sva-vritta*).

XV. — Multipliant par le style la distance entre le style et le « bras » *bhujâ* [du candélabre] et divisant par la différence entre le style et le bras, le

quotient obtenu fait connaître l'ombre, comptée à partir de l'origine du style.

XVI. — Multipliez par l'ombre la distance des extrémités des [deux] ombres, et divisez par la différence [des ombres], vous aurez la hauteur *kôṭi* [du triangle]; cette hauteur multipliée par le style et divisée par l'ombre donne le bras *bhujâ* [du candélabre].

XVII *a*. — Et tel le carré du bras ajouté au carré de la hauteur, tel le carré de l'hypoténuse.

XVII *b*. — Dans le cercle, le produit des deux flèches est le carré de la demi-corde [commune aux] deux arcs.

XVIII. — Deux cercles diminués de la *morsure*, multipliés séparément par cette morsure et divisés par la somme des cercles moins la morsure, donnent respectivement les flèches partant de l'intersection [de la ligne des centres et de la corde commune].

XIX *a*. — [Le nombre de termes] que l'on voudra, diminué de 1, divisé par 2, augmenté [du nombre des termes] qui précèdent multiplié par la raison et augmenté du premier terme, est la moyenne [de la progression]; celle-ci multipliée par le nombre choisi est la somme cherchée.

XIX *b*. — Ou bien, on multiplie [la somme du]

premier et du dernier [terme] pour la moitié du nombre des termes.

XX. — Le nombre des termes est : [la somme] multipliée par huit fois la raison, ajoutée au carré de l'excès de deux fois le premier terme sur la raison : [on en prend la] racine carrée, qu'on diminue de deux fois le premier terme : on divise par la raison, on ajoute 1 et l'on prend la moitié.

XXI *a*. — 1 [étant] raison et premier terme des bases, [prenez] le nombre de termes pour premier terme, 1 pour raison, faites le produit de trois [termes consécutifs], divisez par 6, et vous aurez le contenu de la pile.

XXI *b*. — Ou bien, [faites] le cube du nombre des termes plus un et retranchez la racine [cubique] de ce cube [puis divisez par 6].

XXII *a*. — Le dernier terme, celui-ci plus 1, celui-ci plus le nombre des termes : du produit de ces trois nombres prenez le sixième, c'est le volume de la pile des carrés.

XXII *b*. — Le carré de la pile [des nombres simples] est le volume de la pile des cubes.

XXIII. — Si du carré d'une somme on retranche la somme des carrés, la moitié du résultat est le produit des [deux nombres pris comme] facteurs.

XXIV. — D'un produit multiplié par le carré de 2 et augmenté du carré de la différence [entre les deux facteurs, prenez] la racine : ajoutez et retranchez la différence, [vous aurez respectivement] les deux facteurs en divisant par 2.

XXV. — L'intérêt d'une somme plus l'intérêt [de l'intérêt] est multiplié par le temps et le capital, et augmenté du carré de la moitié du capital : on extrait la racine, on retranche la moitié du capital, on divise par le temps, et l'on a l'intérêt du capital lui-même.

XXVI. — Dans la « règle de trois », le « résultat » (ou « fruit » *phalam*) multiplié par la « demande » et divisé par le « type » donne le « résultat de la demande ».

XXVII *a*. — Les dénominateurs se multiplient l'un l'autre dans la multiplication et dans la division [des fractions].

XXVII *b*. — On multiplie séparément [les deux termes] par le dénominateur opposé pour ramener à la même espèce.

XXVIII. Les multiplications deviennent des divisions, les divisions des multiplications; ce qui était profit devient déchet, le déchet devient profit [le tout] à l'inverse.

XXIX. — La somme d'un certain nombre de termes diminuée successivement de chacun de ces

termes [forme une série de nombres] qu'on ajoute tous ensemble; on divise par le nombre de termes moins un, et l'on obtient la valeur de la somme [primitive].

XXX. — Par la différence entre des objets divisez la différence des roupies que possèdent deux personnes : le quotient est la valeur d'un objet si les fortunes sont égales.

XXXI. — Divisant, en marche opposée, la distance par la somme des vitesses; en marche concordante, la distance par leur différence, les deux quotients sont les temps de rencontre des deux [mobiles] au passé ou au futur.

XXXII et XXXIII. — Divisez le dénominateur de la valeur provisoire la plus forte par le dénominateur de la valeur la plus faible; les restes se divisent l'un l'autre successivement [et les quotients se placent l'un sous l'autre] : on prend un facteur arbitraire, et on [y] ajoute la différence des valeurs provisoires. On multiplie l'inférieur par le supérieur et l'on ajoute le dernier [et ainsi de suite en remontant, puis] on épuise par le dénominateur de la plus petite valeur provisoire : le reste multiplié par le dénominateur de la plus grande [est la partie corrective] qu'on ajoute à la plus grande des valeurs provisoires pour avoir la valeur convenant aux deux dénominateurs [à la fois].

NOTES EXPLICATIVES.

I. — Il y aurait bien quelques remarques à faire sur les noms qu'Âryabhaṭa donne ici aux planètes, noms qui démontrent qu'elles étaient depuis longtemps connues des Indiens. Mais cette dissertation nous entraînerait en dehors de notre sujet, et je préfère la réserver pour l'étude de la partie astronomique du traité, si toutefois je puis l'entreprendre.

II. — Notre auteur s'arrête, dans son énumération, aux *centaines de millions* ou 10^8. Ses successeurs vont plus loin : Bhâskara, dans sa *Lîlâvatî*, pousse sa nomenclature jusqu'à 10^{17}. Voici sa liste, d'après l'édition de Calcutta (1832) :

एकदशशतसहस्रायुतलक्षप्रयुतकोटयः क्रमशः ।
अर्बुदमब्जं खर्वनिखर्वमहापद्मशङ्कवस् तस्मात् ॥
जलधिश्चान्त्यं मध्यं परार्धं इति दशगुणोत्तराः संज्ञाः ।
संख्यायाः स्थानानां व्यवहारार्थं कृताः पूर्वैः ॥

Eka, daça, çata, sahasra-ayuta, laxa
prayuta-kôṭayas, kramaças
Arbudam, abjam, kharva, nikharva
mahâpadma-çankavas, tasmât
Jaladhiç ca antyam, madhyam, parârdham
iti daçaguṇa-uttarâs sañjñâs
Sankhyâyâs sthânânâm
vyavahâra-artham krtâs pûrvais.

Eka, daçan, çata, sahasra, ayuta, laxa, prayuta-kôṭi, arbuda, abja (ou *padma*), *kharva, nikharva, mahâpadma, çanku, jaladhi, antya, madhya, parârdha,* sont les PLACES successives, croissant par multiplication de dix en dix, établies pour la pratique par les anciens.

Les quatre premiers noms, puis *laxa* et *kôṭi,* sont d'un usage universel, même parmi les modernes, qui prononcent

les deux derniers *lakh* (cf. un *lac* de roupies) et *krôr* (en orthographe anglaise, *crore*). Les autres noms, tant intermédiaires (*ayuta, prayuta*) que supérieurs, ne sont employés que dans les traités de mathématiques et d'astronomie, et les différents auteurs ne sont pas d'accord entre eux sur la signification qu'ils leur donnent. On remarquera, du reste, au-dessus de *sahasra* « mille », une grande divergence entre Âryabhaṭa et Bhâskara.

Il est à remarquer que ces noms se multiplient à l'infini, sans qu'on forme ici une unité secondaire ni de *mille* et ses puissances, comme nous le faisons à l'imitation des Latins, ni de la *myriade*, comme chez les Grecs.

III *a*. — J'ai forgé ce mot d'*équi-quadrilatère* pour rendre l'expression originale *sama-caturasra*. Elle est empruntée à la géométrie védique, ou du moins de l'école védique, telle que nous la trouvons dans les *Çulba-sûtrâs* ou « Règles du cordeau », recueil des procédés employés par les Brahmanes pour la construction de leurs autels. Elle est là opposée à *dîrgha-caturasra* ou « carré long », et devrait conséquemment se traduire par « carré équilatéral ». Âryabhaṭa l'emploie ici comme un terme usuel, connu de tous ses lecteurs, et semble avoir, le premier, employé le terme *varga*, primitivement « rangée ou série d'objets semblables », pour désigner à la fois le « carré géométrique » et le « carré arithmétique ».

b. — Notre auteur semble avoir désigné régulièrement les solides par le nombre de leurs *arêtes* et non de leurs *faces* ou *bases* (ἕδρα); car, plus loin (n° VI *b*), nous le verrons appeler notre *tétraèdre* un « solide à six arêtes ».

IV et V. — Les règles données ici pour l'extraction des racines carrée et cubique sont, on en conviendra avec nous, admirables de rédaction, surtout si l'on tient compte de la nécessité où se trouvait l'auteur de se maintenir dans les limites étroites de *deux vers*.

Pour rendre complètement intelligibles les expressions de « tranche carrée, tranche cubique, tranches non carrées ou non cubiques », dont Âryabhaṭa fait usage dans ces règles, je vais reproduire un extrait des commentateurs de la *Lîlâvatî,* cité par Colebrooke (*Algebra of the Hindoos*) et indiquant le procédé pratique suivi par les Indiens pour opérer l'extraction des racines.

Occupons-nous d'abord de la racine carrée. On partage, nous dit en substance le *Manorañjana,* le nombre donné en tranches de deux chiffres, que l'on marque comme ceci :

ı – ı – ı
88209

Si, partant des plus hautes unités, nous nous arrêtons à un des rangs marqués ı (rang impair à partir de la droite), la tranche ainsi détachée du nombre *contient un carré :* voilà pourquoi Âryabhaṭa l'appelle *varga* « tranche carrée ». Au contraire, si nous nous arrêtons aux rangs marqués – (rangs pairs à partir de la droite), ces nouvelles tranches contiennent, non pas un carré, mais seulement un double produit : d'où vient le nom de *avarga* « tranches non carrées » que leur donne notre auteur.

Pareillement, pour l'extraction de la racine cubique, le nombre se partage en tranches de trois chiffres :

– ı – – ı – – ı
26198073

Une tranche partant des plus hautes unités et se terminant au signe ı est une *ghana* « tranche cubique »; celle qui se termine sur un – ne renferme pas un cube et s'appelle *aghana* « tranche non cubique ». Il y a ici *deux tranches non cubiques successives,* qu'Âryabhaṭa numérote à partir de la droite : *pûrvâghana* « première non cubique », pour celle qui s'arrête au 7, par exemple; *dvitîyâghana* « deuxième non cubique », pour celle qui se termine sur le 0.

Notons, en passant, que dans sa règle relative à la racine

cubique, la quantité qu'Âryabhaṭa fait soustraire de sa tranche correspond à $3ax^2+x^3$. Il est donc entendu qu'en prescrivant de diviser la portion limitée au deuxième chiffre non cubique par le triple carré de la racine trouvée, il comprend qu'on fera cette division *complètement et avec reste*, c'est-à-dire que l'on retranchera tout de suite le produit $3a^2x$.

Enfin j'ai cru comprendre, dans les derniers mots de la règle relative à la racine carrée, que l'auteur faisait remarquer à ses disciples que, tandis que l'on avance de deux en deux rangs dans le nombre proposé, on n'obtient la racine que rang par rang, chiffre par chiffre; ce qu'il m'a semblé qu'il exprimait par le mot *sthâna-antarê* « à intervalle d'une place ou d'un rang ».

REMARQUE IMPORTANTE.

Le partage des nombres en tranches « carrées et non carrées, cubiques et non cubiques », que je viens d'expliquer d'après les commentateurs indiens, est supposé à tout instant par Âryabhaṭa, qui y fait de continuelles allusions. J'insisterai quelque jour sur ce fait, lorsque j'exposerai en quoi consiste au juste sa prétendue invention d'un système particulier de notation numérique, telle que l'*Âryabhaṭîyam* nous permet aujourd'hui de la juger. Or ce partage ne peut se faire que si le nombre est écrit en *chiffres* juxtaposés, tirant leur valeur de leur *position seule* (*sthâna*), comme nous l'avons vu plus haut, et au moyen d'un signe spécial propre à tenir la *place* à laquelle ne correspondrait pas de chiffre proprement dit. Ce fait est d'une importance capitale, vu l'âge bien établi de notre auteur. Tout l'énoncé des règles d'extraction des racines, tel qu'il est donné ici, ne peut évidemment s'appliquer qu'à un nombre écrit, comme nous venons de le dire; et rien dans cet énoncé ne suppose, contrairement à ce que nous avons remarqué à propos de la généralisation de l'emploi du

mot *carré*, une innovation de la part de notre auteur. Donc, non seulement Âryabhaṭa opérait sur des nombres écrits *en chiffres avec valeur de position et zéro*, mais la pratique de ces sortes d'opérations était déjà familière à l'époque où il écrivait, ce qui suppose qu'elle existait déjà depuis un certain temps.

VI *a*. — Il faut concevoir le triangle partagé en deux triangles rectangles par une perpendiculaire abaissée du sommet sur le côté opposé, laquelle est alors commune aux deux segments. Les expressions *kôṭi* et *bujâ*, qui désignent les deux côtés de l'angle droit d'un triangle rectangle, seront définies en parlant du gnomon, aux strophes XV et XVI.

b. — J'ai longtemps hésité à admettre la bonne conservation du texte en cet endroit; mais le vers est parfaitement régulier, et on ne saurait, sans le rendre boîteux, substituer le *tiers* à la *moitié* du produit. Il n'y a pas non plus à se méprendre sur la nature du solide en question : le commentateur l'appelle सर्वतस् त्रिकोणं क्षेत्रं « une figure ayant des faces triangulaires partout ». — Il faut donc accepter comme authentique l'énoncé de notre auteur, et y voir une preuve, conservée fidèlement à travers les âges, de son ignorance en géométrie de l'espace, ignorance dont nous aurons une preuve nouvelle dans un instant, à propos du volume de la sphère. Et alors, le maintien de ces fautes grossières, qui eussent pu être corrigées, ou tout au moins relevées, par les commentateurs disciples de Bhâskara, nous est un garant très précieux de la servilité avec laquelle les copistes nous ont transmis intact le texte primitif d'Âryabhaṭa, et nous rend d'autant plus fort pour attribuer à ce savant lui-même la rédaction des propositions vraies qui se rencontrent heureusement en grand nombre dans l'ouvrage qui porte son nom.

VII *a*. — Voici le second exemple, que j'annonçais tout à l'heure, des connaissances insuffisantes de notre auteur en stéréométrie. La formule qu'il donne pour le volume de la

sphère, $\sqrt{\pi^3}R^3$, n'est même pas une approximation numérique, puisqu'elle supposerait $\sqrt{\pi}=\frac{4}{3}$: or

$$\sqrt{\pi}=\frac{177245\ldots.}{100000\ldots}=\frac{5.31735\ldots}{3.0000\ldots}>\frac{5}{3}.$$

Mais elle a, pour l'histoire des mathématiques, d'autant plus de valeur, parce qu'elle nous démontre que si Âryabhaṭa avait reçu quelque enseignement des Grecs, il ignorait au moins les travaux d'Archimède.

b. — Il s'agit ici d'un trapèze dont les côtés parallèles sont placés verticalement, en sorte que ce ne sont plus des « bases », comme chez nous, mais des « flancs » (*pârçve*); la perpendiculaire commune à ces « flancs » n'est plus une « hauteur », mais un « écartement » (*âyâma*). Cette disposition de la figure et la terminologie qui y correspond sont probablement empruntées aux *Règles du cordeau* des Brahmanes, dont j'ai déjà dit un mot. Dans ces traités, en effet, le plan de l'autel affecte habituellement la figure d'un animal (oiseau, tortue, etc.), et c'est d'après cette figure que tous les éléments du plan sont dénommés, alors même que ce plan affecte une forme purement géométrique. La ligne médiane ou axe de symétrie de cette figure, laquelle, soit dit en passant, est orientée sur la ligne est-ouest, porte le nom d'« arête du dos », पृष्ठ्या *pṛshṭyâ.* Les côtés latéraux parallèles à cet axe, s'il s'agit de construire un rectangle, par exemple, s'appellent les « flancs », पार्श्वे *pârçve* ou les « hanches », श्रोणी *çrônî,* et leur distance normale à l'axe est l'« épaule », अंसः *amsas :* l'appareilleur obtient cette épaule « en s'éloignant », अपायम्य *apâyamya,* du piquet planté sur la médiane : d'où l'expression de आयाम *âyâma,* par laquelle Âryabhaṭa désigne l'écartement des « flancs ».

VIII *a.* — Dans ce premier théorème, l'auteur donne les portions x et y de l'écartement total h comprises entre le

point de rencontre des diagonales du trapèze et les flancs b et B. Les valeurs qu'il donne résultent de la similitude des deux triangles formés par les diagonales et les bases, et de la proportion

$$\frac{x}{b}=\frac{y}{B}=\frac{x+y=h}{b+B}.$$

b. — La deuxième règle est notre énoncé bien connu.

IX *a.* — J'ai tenu à traduire strictement mot à mot cet énoncé qui prescrit de « décomposer une figure quelconque en une succession de trapèzes », pour en évaluer la surface, parce que ce procédé m'a paru fort important pour l'époque. Le plus curieux, c'est que le commentateur ne l'a pas compris : il paraphrase, en effet : आयामविस्तारात्मकौ बाहू प्रसाध्य *âyâma-vistâra-âtmakau bâhû prasâdhya* « en déterminant les deux *bras* (dimensions) qui sont la hauteur et la largeur.... » Le procédé de la décomposition en trapèzes se serait-il donc perdu après Âryabhaṭa?

b. — Je n'ai rien à dire de cette proposition, dont il est bon toutefois de prendre acte pour l'histoire.

X. — Si l'on effectue les opérations prescrites par l'auteur, on trouve pour résultat :

$$\pi=\frac{62832}{20000}=3,1416,$$

expression remarquable et par son approximation et par la façon dont elle est énoncée. Âryabhaṭa LIT le nombre 62832 à la façon indienne, en commençant par les plus basses unités, mode de lecture que nous connaissons par les énonciations de nombres à l'aide de mots symboliques qui en représentent les chiffres successifs, comme on en rencontre à chaque instant dans les livres sanscrits, tibétains et javanais. Il nous dit donc ici $32+800=(4+100)8$ et $(2+60)1000$.

Quant à l'approximation elle-même et à son histoire, j'avais d'abord cru devoir présenter quelques réflexions à ce sujet; mais j'ai vu que j'étais entraîné trop loin, et je préfère réserver cette étude pour un travail spécial. Je me contenterai des quelques remarques suivantes :

1° Al-Khârizmi cite cette valeur $\frac{62832}{20000}$ comme due aux « astronomes » indiens.

2° La valeur $\sqrt{10}$, que le même auteur attribue aux « mathématiciens », est donnée, en effet, par Brahmagupta (voir Colebrooke, *Algebra*, etc., Brahmeg., n° 40) comme « valeur exacte », *sphûtâ*. Âryabhaṭâ n'en fait pas mention.

3° Il ne fait pas mention non plus de $\frac{22}{7}$, expression que l'histoire attribue à Archimède et dont Bhâskara fait un continuel usage. Ceci rentrerait dans une observation que j'ai faite plus haut (n° VII *b*), à savoir qu'Âryabhaṭa ne connaissait pas les travaux du géomètre de Syracuse.

4° L'énoncé d'Âryabhaṭa, 62832, pour un diamètre de deux myriades, est curieux en ceci, qu'il ne présente pas la forme la plus simple de la fraction, forme simple qu'a adoptée Bâskara, savoir $\frac{3927}{1250}$. Le choix d'un diamètre de *deux myriades*, ou plutôt du nombre *une myriade* pour le *rayon*, *ἡ ἀπὸ τοῦ κέντρου*, comme disaient Aristote et Euclide, est assurément un argument très puissant en faveur d'une origine grecque de l'expression en question : car les Grecs seuls au monde ont fait de la *myriade* l'unité numérique de second ordre.

XI. — En se bornant aux termes mêmes du texte, et sans recourir au commentaire, dont les explications ne répondent assurément pas à ce texte, il faut comprendre tout simplement qu'Âryabhaṭa prescrit de partager « le quart de la circonférence », *paridhi-pâdam*, en parties égales, de mener

par chaque point de division une parallèle au rayon qui passe par l'origine des arcs, laquelle partagera le quadrant en un triangle et un trapèze *mixtilignes*, et découpera sur le rayon qui termine le quadrant, rayon normal à celui de l'origine des arcs, une longueur égale au *sinus* de l'arc qu'on aura pris.

La liste des « différences premières » de ces sinus, qui constitue la strophe X du premier chapitre de l'*Âryabhaṭîyam*, nous montre que, comme l'ont fait ses successeurs, Âryabhaṭa partageait le quadrant en vingt-quatre parties, valant chacune, par conséquent, 3°45′=225′. Voici le tableau de ces différences, empruntées au passage ci-dessus, et des sinus qu'on en déduit, lesquels sont exactement conformes à la liste du *Sûrya-Siddhânta*.

ARCS.	SINUS.	DIFFÉRENCES.	ARCS.	SINUS.	DIFFÉRENCES.	ARCS.	SINUS.	DIFFÉRENCES.
0	0		8	1719′		16	2978′	
		225′			191′			106′
1	225′		9	1910′		17	3084′	
		224′			183′			93′
2	449′		10	2093′		18	3177′	
		222′			174′			79′
3	671′		11	2267′		19	3256′	
		219′			164′			65′
4	890′		12	2431′		20	3321′	
		215′			154′			51′
5	1105′		13	2585′		21	3372′	
		210′			143′			37′
6	1315′		14	2728′		22	3409′	
		205′			131′			22′
7	1520′		15	2859′		23	3431′	
		199′			119′			7′
8	1719′		16	2978′		24	3438′	

XII. — Comme il est facile de le vérifier, chacune de ces différences se déduit de la précédente en en retranchant *la partie entière du quotient du dernier sinus par le premier*, ou, en notation algébrique,

$$\Delta_{n+1} = \Delta_n - \frac{S_n}{S_1},$$

S_1 désignant ici le sinus de l'arc 1 ou 225′; et cette formule s'applique déjà au second sinus, car

$$449 = 225 + 224 = S_1 + \left(S_1 - \frac{S_1}{S_1}\right).$$

C'est assurément cette loi qu'Âryabhaṭa énonce dans sa strophe XII. Le second vers est clairement la traduction en langage ordinaire de la formule générale que j'ai écrite plus haut. Le premier vers contient-il le cas particulier que j'ai donné ensuite en chiffres, et qui se rapporte au second sinus; ou bien, comme le veut le commentaire, fort peu intelligible, du reste, en cet endroit, s'agit-il déjà dans ce vers d'un commencement d'énoncé de la règle générale? J'avoue que je l'ignore absolument, et que je n'ai jamais pu construire grammaticalement ce vers, de façon à en faire sortir un sens quelconque : aussi ai-je mieux aimé le laisser sans traduction que d'en risquer une erronée.

M. Burgess, dans ses savantes notes au *Sûrya-Siddhânta* (livre Ier, çloka 27), discute et justifie les formules qu'emploient les astronomes indiens pour dresser leur table de sinus. J'y renverrai le lecteur, me contentant pour le moment de faire remarquer que si, au lieu de prendre, comme le fait M. Burgess, le rapport entre les 3438′ contenues, suivant la table, dans le rayon, et les 108000′ de la demi-circonférence, ce qui donne $\pi = 3,14136$, on divise, au contraire, les 108000′ par la valeur $\pi = 3,1416$ que notre auteur nous a donnée plus haut, on trouve, *à une demi-minute près*, $R = 3438'$, et, la preuve faite, on retrouve 108008′ pour la demi-circonférence. Or Âryabhaṭa ne prenant, comme on l'a vu plus haut, que la *partie entière de ses quotients*, ne pouvait pas trouver pour son rayon exprimé en minutes, ou pour $\frac{108000}{3,1416}$, un autre nombre que 3438′.

Pour juger sainement les opérations numériques des anciens mathématiciens, il faut se tenir dans les limites d'approximation où ils se renfermaient eux-mêmes, et ne pas pousser les calculs plus loin qu'eux.

Pendant que l'occasion se présente de parler de cette table de sinus, qu'on me permette encore une remarque qui n'est pas sans importance.

Les sinus, tels que les donne le *Sûrya-Siddhânta,* leurs différences premières, telles que les énonce Âryabhaṭa, sont évalués en *minutes,* c'est-à-dire en divisions *sexagésimales.* Or nous savons aujourd'hui, depuis la découverte, faite dans la bibliothèque de Sardanapale IV, de listes de racines carrées et cubiques [1], que la numération sexagésimale était d'un usage exclusif chez les Chaldéens, et, d'autre part, le papyrus mathématique égyptien récemment publié par M. Eisenlohr nous démontre qu'en Égypte on faisait plutôt usage des fractions décimales, pour lesquelles le papyrus en question a même une notation spéciale. Ne serait-on pas en droit d'induire de là que la table de sinus en question est d'origine chaldéenne ?

Messieurs les assyriologues nous disent avoir trouvé dans la bibliothèque dont je parlais plus haut un traité d'astronomie. S'ils ne se sont pas trompés dans leurs assertions, on doit nécessairement trouver là une table analogue à celle que nous fournissent les astronomes indiens : il serait du plus haut intérêt qu'on la cherchât et qu'on prît la peine de la publier, si elle existe.

XIII. — Les définitions données ici par Âryabhaṭa ne présentent aucune difficulté d'interprétation : elles sont ame-

[1] Lorsque j'ai écrit ce passage, je n'avais pas encore pu me procurer le très intéressant travail de M. Fr. Lenormant intitulé : *Essai sur un document mathématique chaldéen.* Paris, 1868 (autographié). Je m'empresse d'y renvoyer les amateurs d'histoire des mathématiques. Je n'en maintiens qu'avec plus d'ardeur le vœu exprimé par moi, que les assyriologues veuillent bien explorer au profit de la science les trésors découverts dans la bibliothèque de Senkĕrĕh.

nées, je crois, tout naturellement pour servir d'introduction à la théorie du gnomon dont notre auteur s'occupe dans les strophes qui suivent. Il est étrange seulement qu'il n'ait pas dit un mot de la construction de cet instrument.

Le commentaire prend occasion de ces définitions pour décrire avec grands détails la construction et l'emploi de l'outil qui servait à décrire la circonférence, outil qu'il appelle कर्कट *karkaṭa* « crabe ou écrevisse »; le tracé pratique, sur le terrain, d'un triangle dont on connaît les trois côtés, au moyen de trois « baguettes », शलाका *çalâkâ*, coupées à la longueur des côtés; le procédé pour niveler un terrain; l'emploi du fil à plomb. J'aurais bien aimé reproduire ces explications, qui me paraissent se rapporter aux pratiques en usage à une époque déjà ancienne, si toutefois je ne me trompe pas en interprétant les mots du commentateur, एतद् उक्तं भवति « voici ce que l'on dit », par « voici ce que la tradition rapporte ». Malheureusement il n'y a rien à tirer de sa description du *karkaṭa*. Ce qu'il dit de la construction des triangles n'a rien de nouveau, et, en outre, suppose connus les trois côtés, ce que ne dit nullement le texte. Pareil reproche s'adresse à son quadrilatère, qu'il fait construire, au moyen des côtés, alternativement sur l'une et sur l'autre des diagonales. Je me bornerai donc à donner le procédé qu'il indique pour obtenir un sol de niveau, parce que le procédé est tellement primitif qu'il pourrait bien être assez ancien :

चक्षुस्सूत्रेण भूमिं समतलां कृत्वा तत्रैकं वृत्तम् आलिख्य तद्बहिर् द्व्यङ्गुलान्तरितं त्र्यङ्गुलान्तरितं वा वृत्तान्तरञ्च विलिख्य परिध्योर् अन्तरालप्रदेशं खात्वा कुल्यां संपाद्य तां कुल्याम् अद्भिः पूरयेत् । तत्र परितो जलं भूसमं चेत् भूमिस् समा भवति । यत्र जलस्य नीचत्वं तत्र भूमेर् उन्नतिस् स्यात् । यत्र जलस्योन्नतिस् तत्र भूमेर् नीचत्वं स्यादिति ॥

Ayant fait à l'œil le sol d'égal niveau, on y dessine un cercle,

puis en dehors un « entre-cercles » (espace annulaire) large de deux ou trois doigts, et l'on creuse l'intervalle entre les deux circonférences pour se procurer une rigole; cette rigole, on l'emplit d'eau. Si tout au tour l'eau est à fleur de la terre, le sol est de niveau; là où [l'on voit] un abaissement de l'eau, il y a surélévation du sol, là où il y a surélévation de l'eau, il y a dépression du sol. Voilà.

XIV. — Par suite d'une erreur d'impression, causée par la grande similitude des lettres ख *kha* et स्व *sva*, le texte porte खवृत्तस्य « du cercle aérien », et le commentaire स्ववृत्तस्य « du cercle propre » : comme je n'ai pas trouvé mention de ce cercle dans d'autres auteurs, je n'ai pu me décider pour l'une de ces orthographes plutôt que pour l'autre. Le commentateur le définit comme suit : छायाग्रमध्यं शङ्कुशिरः प्रापि यन् मण्डलम् ऊर्ध्वाधस्स्थितं तत् स्ववृत्तमित्युच्यते । « le cercle qui a son centre à l'extrémité de l'ombre, qui atteint la tête du style et est placé verticalement, s'appelle le cercle propre ». J'avoue ne pas comprendre à quoi peut servir ce cercle ainsi tracé : s'il avait son centre, au contraire, au sommet du style, ce pourrait être, dans un gnomon à style vertical, le cercle horaire de l'astre, en degrés duquel on peut évaluer la hauteur dudit astre au-dessus de l'horizon. La dénomination de खवृत्त *khavṛtta* « cercle aérien » ou « cercle en l'air » se comprendrait alors. — Mais nous allons voir qu'Âryabhaṭa semble avoir opéré avec un gnomon à style horizontal projetant son ombre sur un mur vertical.

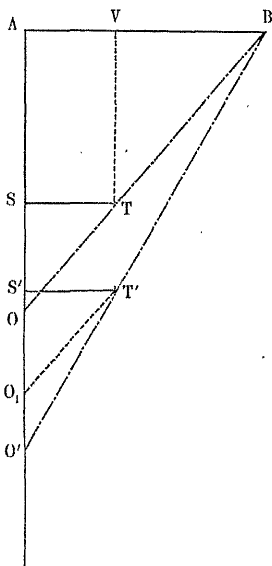
XV et XVI. — Avant de passer à l'explication géométrique, fort simple du reste, de ces deux problèmes, j'ai besoin de faire une remarque au sujet des expressions par lesquelles Âryabhaṭa dénomme les deux côtés du triangle rectangle dont il cherche les éléments.

Il désigne la distance du point lumineux au plan sur lequel se projette l'ombre par भुजा *bhujâ* « le bras », et la distance entre le pied du support de la lumière et la pointe de l'ombre

par कोटि *kôṭi* « sommet, supériorité, hauteur ». Au contraire, Brahmagupta et ses successeurs appellent la distance de la « pointe de la flamme » (ou de la « lampe »), दीपशिखा *dîpaçikâ,* au plan : औच्च्यं *auccyam,* mot abstrait dérivé de उच्च *ucca* « haut, élevé », et signifiant par suite « hauteur », et la longueur entre le « pied de la lampe », दीपतल *dîpa-tala,* le « pied du style », शङ्कुतल *çaṅku-tala,* la « base » ou le « sol », भूः *bhûs.*

Du rapprochement de ces expressions semble résulter que si Brahmagupta opérait sur un gnomon à plan horizontal et à style vertical, Âryabhaṭa faisait usage d'un gnomon à plan vertical et à style horizontal.

J'avais besoin de cette observation pour tracer la figure qui va me servir à interpréter les termes des énoncés d'Âryabhaṭa.



Soit donc AB un « bras » भुजा horizontal portant une lumière; ST, un « style » शङ्कु, dont la longueur est connue. Ce style projette sur le mur une ombre SO, et :

XV. — Étant donnée la longueur du bras AB, on demande celle de l'ombre SO.

Les vers d'Âryabhaṭa sont simplement l'énoncé en langage ordinaire de la formule

$$SO = ST\,\frac{VT}{VB}.$$

XVI. — La hauteur, कोटि, du point A et la longueur du bras AB sont inconnues : on met alors le style dans deux positions, ST et S'T', ce qui donne deux ombres successives, SO et S'O', et l'on a alors :

$$OA = SO \frac{OO'}{O'O_1} \text{ et } AB = ST \frac{OA}{SO},$$

propositions qu'il est facile de vérifier sur la figure.

XVII *a.* — Nous avons ici l'énoncé, formulé d'une manière générale, du théorème dit de Pythagore, dont notre auteur s'était déjà servi au n° XIV.

Les *Règles du cordeau,* dont j'ai déjà parlé plus haut, énoncent en ces termes ce théorème général :

दीर्घचतुरस्रस्याक्ष्णयारज्जुः पार्श्वमानी तिर्यङ्मानी च यत् पृथग्भूते कुरुतस् तद् उभयं करोति ॥ ४८ ॥

Mot à mot :

« La corde en biais d'un carré long : ce que font séparément la mesure du flanc et la mesure du travers, elle les fait tous deux à la fois. » (Règle 48.)

Et l'auteur ajoute :

त्रिकचतुष्कयोर् द्वादशिकपञ्चिकयोः पञ्चदशिकाष्टिकयोः सप्तिकचतुर्विंशिकयोर् द्वादशिकपञ्चत्रिंशिकयोः पञ्चदशिकषट्त्रिंशिकयोर् इत्येतासूपलब्धिः ॥ ४९ ॥

C'est dans 3 et 4, 12 et 5, 15 et 8, 7 et 24, 12 et 35, 15 et 36, que l'on en a la conception (*upalabdhi, ὑπόληψις*). (Règle 49.)

Ils se servent, du reste, des triangles 3, 4, 5 et 5, 12, 13, pour tracer, dans le plan de l'autel, l'« épaule » perpendiculaire sur la « ligne du dos », et font usage du théorème général pour obtenir un carré multiple ou sous-multiple d'un carré donné.

J'appellerai l'attention des lecteurs sur la manière dont Baudhâyana (l'auteur des *Règles du cordeau*) exprime le « carré construit sur une ligne » : यत् कुरुतः *yat karutas* « ce que font »

(au duel) les deux côtés, तत् करोति *tat karôti*, « cela fait » la diagonale.

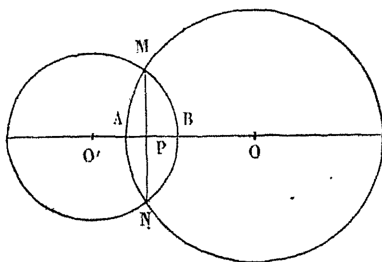
Il y a deux remarques importantes à faire sur cette expression :

1° Elle nous fournit l'étymologie du mot करणी *karaṇî*, par lequel les *Règles du cordeau* désignent toujours « le côté d'un carré », et que Brahmagupta et Bhâskara ont employé pour désigner la « racine d'un nombre incommensurable », ce que les Anglais (à la suite des Arabes et des Italiens de la Renaissance) appellent « a *surd* quantity ».

2° On ne peut s'empêcher de la rapprocher de l'expression grecque *ὁ ἀπὸ τῆς* $\overline{\alpha\beta}$, qu'elle reproduit absolument, et l'on est dès lors porté à se demander laquelle des deux est calquée sur l'autre.

b. — Ce théorème s'énonce aujourd'hui en ces termes : « La perpendiculaire abaissée d'un point de la circonférence sur un diamètre est moyenne proportionnelle entre les deux segments du diamètre. » Avouons que l'énoncé d'Âryabhaṭa est plus court et plus facile à saisir que le nôtre. (Cf. Rouché et de Comberousse, n° 223, 2°.)

XVIII. — Ce théorème sert dans le calcul des éclipses : la figure en facilitera l'intelligence.



On sait que dans les idées mythologiques des Indiens, les éclipses sont causées par la morsure d'un dragon, nommé *Râhu :* voilà pourquoi le fuseau MANB est appelé par les astronomes du pays ग्रास *grâsa* « la bouchée, le morceau ». Le

théorème qu'énonce Âryabhaṭa répond aux formules connues :

$$PB = \frac{AB(d - AB)}{D + d - 2\,AB} \quad \text{et} \quad AP = \frac{AB\,(D - AB)}{D + d - 2\,AB}.$$

XIX. — Nous abordons ici la théorie des progressions arithmétiques.

a. — Je dois à l'explication du commentateur d'avoir compris que l'expression सपूर्वं *sa-pûrvam* devait se traduire par « augmenté du nombre des termes qui précèdent », et qu'il s'agissait ici d'avoir la somme d'un nombre « quelconque » (इष्ट) de termes *pris n'importe où dans la progression.*

Soit donc S cette somme, comprenant n termes qui s'étendent du p^{ieme} au q^{ieme} : on a, d'après les formules connues :

$$S = q\left(a + \frac{q-1}{2}r\right) - p\left(a + \frac{p-1}{2}r\right)$$

$$= (q-p)\,a + \left(q\frac{q-1}{2} - p\,\frac{p-1}{2}\right) r$$

$$= (q-p)\,a + \frac{r}{2}\,(q^2 - p^2 - q + p)$$

$$= (q-p)\left[a + \frac{r}{2}\,(q + p - 1)\right]$$

$$= (q-p)\left[a + \left(\frac{q-p-1}{2} + p\right) r\right]$$

$$= n\left[a + \left(\frac{n-1}{2} + p\right) r\right].$$

C'est bien cette dernière formule qu'Âryabhaṭa énonce.

b. — La deuxième formule, qui est celle que nous employons aujourd'hui, ne s'applique qu'au cas où l'on part du

premier terme de la progression, c'est-à-dire où, dans la formule qui précède, on fait $p=0$.

XX. — Si nous repartons de cette valeur de la somme, dans laquelle nous ferons $p=0$, savoir :

$$S=n\left(a+\frac{n-1}{2}r\right),$$

et si nous l'ordonnons par rapport à n, nous arrivons à l'équation du second degré

$$rn^2-(r-2a)n-2S=0, \tag{1}$$

d'où nous tirons :

$$n=\frac{(r-2a)\pm\sqrt{(r-2a)^2+8Sr}}{2r}, \tag{2}$$

ce qui peut encore s'écrire :

$$n=\frac{1}{2}\left(1+\frac{-2a\pm\sqrt{(r-2a)^2+8Sr}}{r}\right). \tag{3}$$

C'est l'expression que lit pas à pas Âryabhaṭa, en énumérant les différents termes de *droite à gauche*, comme il le fait pour lire les différents chiffres d'un nombre.

Il y a plusieurs conclusions d'une importance capitale pour l'histoire à tirer de là :

1° A l'époque où vivait Âryabhaṭa, on savait déjà résoudre une équation du second degré, qui, comme la formule (1) ci-dessus, est de la forme générale

$$ax^2+bx+c=0.$$

2° On savait la résoudre sous la forme

$$x=\frac{-b\pm\sqrt{b^2-4ac}}{2a}$$

que nous présente la formule (2).

3° Enfin cette formule (2) obtenue, on savait la transformer et la mettre sous la forme (3), et cela *en donnant aux différents nombres qui y entrent pour représenter les éléments de la progression* UNE SIGNIFICATION GÉNÉRALE.

On savait donc faire des calculs algébriques!

J'irai plus loin, puisque cette occasion m'y amène : on peut réellement noter en sanscrit cette formule tout entière.

Nous savons, en effet, par les chapitres de Brahmagupta et de Bhâskara consacrés à ce qu'ils appellent le कुट्टक *kuṭṭaka*, c'est-à-dire à l'*analyse indéterminée du premier degré*, à la résolution en nombres entiers de l'équation à deux variables

$$ax+by=c,$$

(chapitres que j'étudierai en détail quelque jour), que les mathématiciens de l'Inde étaient dans l'usage de représenter, comme nous le faisons en physique, d'une manière toute générale, les quantités diverses qu'ils soumettaient au calcul par *les initiales de leur nom*. On peut, à ce sujet, consulter Colebrooke dans sa traduction des chapitres dont je parle. Nous pouvons donc ici employer les symboles suivants :

ग initiale de गच्छ *gaccha* « période », pour désigner le nombre de termes »,

उ initiale de उत्तर *uttara* « raison »,

अ initiale de आदि *adi* « premier, *sous-entendu* terme »,

ध initiale de धन *dhana* « la somme », comme à la strophe précédente.

ceux-ci spéciaux aux progressions; puis les signes algébriques connus :

· pour le signe —,

भ initiale de भवित *bhavita* « produit »,

क initiale de करणी *karaṇî* « racine »,

व initiale de वर्ग *varga* « carré »,

रू initiale de रूप *rûpa* « unité numérique » ;

et la formule d'Âryabhaṭa s'écrira, avec ces signes, et en plaçant, suivant l'usage indien, les coefficients numériques *après* les lettres :

ग२
रू१ श्रं२ क॥ वा३१ श्रं२। भघ३ ट॥
———
३१

J'aurais même pu la citer dans l'écriture du temps d'Âryabhaṭa si nous connaissions la forme que les mathématiciens de cette époque donnaient à leurs chiffres.

XXI. — Âryabhaṭa nous donne ici le contenu d'une pile « de boulets » à base triangulaire dont les côtés des bases forment une progression arithmétique de raison 1 ayant aussi pour premier terme 1. J'ai rendu par « base » le mot उपचिति *upaciti*, mot à mot « sous-pile, sous-monceau ». — Dans les *Çulba-sûtrâs* « Règles du cordeau », *cit* ou *citi* est le nom du massif de maçonnerie (en briques) qui constitue l'autel.

a. — On reconnaîtra sans peine, dans l'énoncé de notre auteur, la formule connue

$$P = \frac{n(n+1)(n+2)}{1.2.3.}$$

b. — Si nous développons le produit au numérateur nous trouverons,

$$P = \frac{n^3+3n^2+2n}{6} = \frac{(n+1)^3-(n+1)}{6}$$

comme Âryabhaṭa le dit dans son quatrième demi-vers.

Chose bizarre et bien digne d'être notée : notre auteur, qui sait si bien trouver combien renferme de boulets une pile triangulaire en comptant seulement ceux qui se trouvent sur l'arête, ne sait pas dire combien renferme d'unités de

volume un tétraèdre dont il connaît la base et la hauteur! Les historiens qui pensent qu'on est arrivé aux évaluations de surface et de volume, et de là à la théorie des nombres figurés, en comptant les points que l'on pouvait ranger à distance régulière dans les aires et les solides à mesurer et en comparant ce nombre à celui des points distribués sur les arêtes, pourraient bien, en présence d'exemples comme celui-ci, être obligés de renoncer à leur explication, qui n'est basée sur rien.

XXII *b*. — Notre auteur donne encore ici les formules connues

$$S_2 = \frac{n(n+1)(2n+1)}{1.2.3.}$$

et

$$S_3 = \frac{n^2(n+1)^2}{4} = S_1^2.$$

Il faut seulement, dans le premier énoncé, faire attention, comme le remarque le commentateur, que le « dernier terme » पद् *pada* et le « nombre des termes » गच्छ् *gaccha* ont la même valeur numérique.

XXIII et XXIV. — Ces deux théorèmes ne donnent lieu à aucune observation particulière.

XXV. — Il est facile de voir que l'énoncé de notre auteur peut se traduire, en algèbre moderne, par la formule

$$Ait = \sqrt{(Ai + Ai.it)At + \frac{1}{4}A^2} - \frac{1}{2}A$$

et le calcul effectué, on trouve que l'égalité est exacte : les deux qualités $Ai + Ai.it$ répondant bien à l'énoncé : « l'intérêt d'une somme augmenté de l'intérêt des intérêts ». Il est seulement assez bizarre que dans le premier terme Ai le temps n'entre pas, tandis qu'il entre dans l'autre terme $Ai.it$: il

paraît, du reste, d'après l'exemple numérique donné par le commentateur, que tel est bien l'usage des Indiens.

XXVI. — J'ai déjà parlé des dénominations données par les Indiens aux termes d'une proportion dans mon étude sur l'*Algèbre d'Al-Khârizmi*, p. 47.

Âryabhaṭa ne nous parle ici que de la « règle de trois » त्रैराशिकं *trairâçikam*. Ses successeurs traitent aussi des règles de trois composées, qu'ils appellent « règles de cinq, de sept, » etc., et même « de onze ».

XXVII *a*. — Cet énoncé sous-entend sans doute qu'on donne le produit des dénominateurs pour dénominateur au produit des numérateurs, qui n'est pas mentionné probablement parce que, comme il s'agit d'une multiplication, l'obtention de ce produit paraissait chose toute naturelle. Il sous-entend aussi ce que nous trouvons articulé par Brahmagupta :

परिवर्त्य भागहारच्छेदांशौ छेदसङ्गुणयश्छेदः ।
अनेन गुणो भाज्यस्य । भागहारः संवर्णितयोः ॥ ४ ॥

Après interversion, au diviseur, du dénominateur et du numérateur, on multiplie dénominateur par dénominateur, et par celui de l'autre [facteur] le numérateur du dividende : voilà la division de deux quantités *réduites à la même espèce* (c'est-à-dire, d'après le commentateur, « de deux nombres fractionnaires écrits chacun sous forme de fraction unique »).

b. — Rien à dire à cette règle de la réduction au même dénominateur. Remarquons seulement l'expression sanscrite सवर्णत्वं *sa-varṇa-tvam* « état d'être de même *varṇa* ». Ce mot *varṇa*, on le sait, signifie primitivement « couleur », puis il a été employé pour désigner les « castes » de la nation. Ici enfin il représente la même idée que notre mot « espèce ».

XXVIII. — Âryabhaṭa formule ici en règle une méthode de calcul fort en renom dans l'Inde, que Bhâskara, qui y

consacre tout un chapitre, appelle विलोमक्रिया *vilôma-kriyâ* «l'opération rétrograde». Elle consiste à appliquer en sens inverse au résultat *annoncé* ou *demandé par l'énoncé* d'un problème toutes les opérations renversées par lesquelles l'énoncé lui-même prescrit de faire passer le nombre cherché pour arriver au résultat. Voici, par exemple, l'application numérique donnée ici par le commentateur :

कस् त्रिघ्नः पञ्चभिर्भक्तः षड्भिर्युक्तः पदीकृतः ।
एकोनो वर्गितो वद संख्यस् स गणकोच्यतां ॥

Quel est le nombre tel que le multipliant par 3, puis divisant par 5, ajoutant 6, extrayant la racine, retranchant 1, élevant au carré, on obtienne 4 ?

Ce résultat 4 est, comme ils disaient, «ce qu'on doit voir» दृश्यं *drçyam.* Il résulte en dernier lieu d'une élévation au carré : prenons la racine, nous aurons 2 ; — on a retranché 1, ajoutons-le, il vient 3 ; on a extrait une racine, élevons au carré, soit 9 ; — on a ajouté 6, retranchons-les, reste 3 ; — on a divisé par 5, multiplions, il vient 15 ; — on a multiplié par 3, divisons, le nombre demandé est 5.

XXIX. — Ce théorème, dont j'ai dû littéralement délayer l'énoncé pour le faire passer en français, tant sont laconiques les expressions de l'auteur, n'est que la traduction en langage ordinaire de ce calcul très simple dont je vais donner un exemple pour quatre termes (चातुष्पदगच्छं *catushpada-gaccham*, dirait Âryabhaṭa).

$$\begin{array}{l} S_4-d=a+b+c=m \\ S_4-a=b+c+d=p \\ S_4-b=a+c+d=q \\ S_4-c=a+b+d=s \\ \hline 3a+3b+3c+3d=m+p+q+s. \end{array}$$

Le commentateur, dans l'exemple numérique sur lequel il explique ce calcul, ne manque par d'ajouter :

$$\text{Puisque } \frac{m+p+q+s}{3}=a+b+c+d,$$

il en résulte que

$$\frac{m+p+q+s}{3}-m=d \qquad \frac{m+p+q+s}{3}-p=a\ldots\text{etc.},$$

conclusion qui était à coup sûr ajoutée dans l'enseignement oral de l'école.

XXX. — Ces deux vers nous donnent, formulée avec une précision et une généralité remarquables, la résolution de l'équation du premier degré à une inconnue; ils reviennent en effet à ceci :

Deux individus पुरुषौ *purushau* possèdent le même capital, ou mieux « une fortune équivalente » अर्थकृतं तुल्यं *arthakṛtam tulyam* (sur l'étymologie et le sens propre de ce mot *tulya*, v. l'*Algèbre d'Al-Khârizmi*, p. 17), composé, pour l'un et pour l'autre, d'une certaine quantité d'un objet (गुलिका *gulikâ*) quelconque (गवादिद्रव्यं *gavâdidravyam* « une marchandise quelconque, vache, etc. » dit le commentateur) et d'une certaine somme d'argent (रूपकाः *rupakâs*, des « pièces à effigie »; le commentateur dit : पणादि *paṇâdi* « des paṇas, etc. » ou स्वर्णादिद्रव्यं *svarṇâdi dravyam* « des valeurs en or ou autres »); mais le nombre des objets possédés, le montant de la somme en espèces sonnantes, varient de l'un à l'autre, on a donc l'équation

$$mx+a=px+b,$$

et Âryabhaṭa nous dit qu'alors

$$x=\frac{b-a}{m-p}.$$

Remarquons qu'il ne fait aucune distinction relativement

aux signes respectifs des nombres m, p, a, b qui entrent dans la formule; nous sommes donc autorisés à penser que lui déjà, comme nous le voyons faire à ses successeurs, ne se préoccupait aucunement de la question des signes dans l'énoncé d'une règle générale. On avait appris une fois pour toutes, dans la logistique, ou, comme on disait dans l'Inde, dans les « six opérations » षड्विधं *shad-vidham* (v. *Al Khârizmi*, p. 21), à appliquer ces six opérations aux quantités négatives ऋणं *rnam* quand on les rencontrait, et dès lors on ne se préoccupait plus de leur présence. Au reste, le distique qui va suivre va nous fournir une preuve irrécusable de cet emploi des nombres négatifs et de leur interprétation.

Le mot गुलिका *gulikâ* que j'ai traduit par « objets », veut dire proprement « petite boule »; involontairement, il fait penser aux « boules » à l'aide desquelles encore aujourd'hui nous faisons nos raisonnements du calcul des probabilités. En tous cas, son emploi ici démontre qu'on n'avait pas encore inventé à cette époque de désigner l'inconnue par le यावत्तावत् *yâvat-tâvat* « tantum-quantum » (ou mieux « tot-quot ») dont se sont servis Brahmagupta, Bhâskara et les autres algébristes de l'Inde. Je soupçonne fort, du reste, que ce *yâvat-tâvat* n'est que la traduction du grec *ἀριθμός*, lequel n'est lui-même, je crois l'avoir démontré dans un travail en cours d'impression, que la traduction de l'égyptien, *hâ*, « tas, monceau, collection d'objets », qui sert, dans le papyrus Rhind, à désigner également « le nombre inconnu » d'un problème.

Une remarque encore : on voit qu'Âryabhaṭa arrête sa réduction aux deux membres égaux (तुल्यौ पक्षौ *tulyau paxau* de Bhâskara; v. *loc. cit.* p. 16, 17),

$$mx+a=px+b,$$

et qu'il donne pour formule

$$x=\frac{b-a}{m-p}$$

tandis que nous réduisons l'équation à la forme,

$$Mx = A$$

et sa solution à

$$x = \frac{A}{M}$$

que nous discutons ensuite en y donnant à A et à M toutes les valeurs remarquables que nous pouvons trouver.

Il me semble, en rappelant mes souvenirs du temps où j'étais tout novice dans l'étude de l'algèbre, que j'aurais mieux saisi la signification des hypothèses que l'on fait sur ces valeurs de A et de M si l'on m'avait laissé la solution sous la forme

$$x = \frac{b-a}{m-p}.$$

XXXI. — Nous avons ici la solution *la plus générale* du problème des courriers, ou, peut-être, pour nous placer au point de vue d'Âryabhaṭa, qui écrivait, en somme, un traité d'astronomie, *des deux planètes :* c'est, du moins, ce qu'il faut juger d'après les termes विलोम *viloma* « course opposée » et अनुलोम *anuloma* « course dans le même sens », qui sont consacrés en astronomie à désigner la marche des planètes projetées sur la sphère céleste. Peu importe, du reste : le problème est toujours le même et se traite de la même façon.

J'avais, dans mon étude sur l'*Algèbre d'Al-Khârizmi*, p. 28, exprimé l'opinion qu'Âryabhaṭa devait avoir sous les yeux et *lire* quelque chose qui ressemblait à notre formule

$$\frac{x}{v} = \frac{d}{v \pm v'},$$

et qu'il savait interpréter le double signe du dénominateur et, mieux encore, le double signe du résultat, provenant, dans le cas où le dénominateur est $v - v'$, des grandeurs relatives des deux vitesses.

Sans abandonner absolument l'idée que notre auteur a pu être en possession d'une notation algébrique, ce que sa ma-

nière de traiter les problèmes du premier degré, contenue au distique précédent, nous a déjà amené à penser, il me paraît aujourd'hui assez vraisemblable qu'il devait traiter séparément chacun des cas particuliers du problème. Seulement, l'emploi régulier d'un signe pour distinguer les quantités négatives des positives (soit le point superposé, comme chez ses successeurs, soit tout autre signe particulier) lui permettait d'écrire toujours les termes de son équation définitive dans le même ordre : et alors toutes ces équations étant semblables, *sauf le signe des différents termes*, il aura eu l'idée de les réunir toutes dans un même énoncé général.

Mais n'est-ce pas encore ainsi que nous agissons quand nous voulons inculquer à nos élèves la notion des nombres négatifs et leur interprétation comme solution des problèmes ?

Enfin, cette généralisation qui permet à notre auteur de résumer dans une seule formule (parlée tout au moins) un certain nombre de problèmes de même famille, nous démontre bien, comme je le disais à propos du n° XXX, qu'en nous donnant comme solution générale de

$$mx+a=px+b$$

la valeur

$$x=\frac{b-a}{m-p}.$$

Âryabhaṭa ne se préoccupe pas des *signes* que peuvent avoir ni les quantités a, b, m, p, ni leurs différences $b-a$ et $m-p$ *qu'il faut toujours effectuer dans le même sens*, sauf à interpréter, comme ici, par « le passé » अतीत *atîta* ou « l'avenir » एष्य *êshya*, le signe du résultat définitif.

XXXII et XXXIII. — Les deux dernières strophes ne renferment à elles deux qu'un seul énoncé, solution du problème qu'on appelle aujourd'hui en algèbre élémentaire *analyse indéterminée du premier degré*, et qui consiste à trouver les valeurs entières de x et de y qui satisfont à l'équation indéterminée

$$ax+by=c.$$

Ce problème est une des questions favorites des algébristes indiens, à tel point que Brahmagupta, qui lui avait donné le nom de कुट्टक *kuṭṭaka* « broyeur », a pris ce mot pour titre de son chapitre qui traite, non seulement du problème en question, mais de toute l'algèbre : semblant vouloir dire par là que tout le calcul algébrique n'a qu'un but, celui d'amener à la solution dudit problème. Bhâskara a fait figurer le chapitre qui le concerne et dans sa *Lîlâvatî* (arithmétique) et dans son *Vîjagaṇita* (algèbre). Je consacrerai peut-être un jour un article spécial à étudier la façon dont ils traitent ce sujet, et les applications nombreuses que Brahmagupta en fait à l'astronomie. Pour le moment, je vais donner seulement quelques détails indispensables à l'intelligence de l'énoncé d'Âryabhaṭa.

Tandis que Brahmagupta et Bhâskara ne traitent que le cas simple de la seule équation

$$ax+by=c,$$

Âryabhaṭa, qui, nous l'avons vu entre autres pour la somme des termes d'une progression, aime bien à donner des solutions générales, nous fournit ici le moyen de résoudre en nombres entiers les deux équations simultanées

$$ax+by=c \qquad ex+fz=g,$$

ou, pour prendre l'exemple numérique donné par le commentateur,

$$8x+29y=4 \qquad 17x+45z=7,$$

de telle sorte qu'il faut que, pour une même valeur entière de x,

$$y=\frac{ax-c}{b} \qquad z=\frac{ex-g}{f}$$

soient entiers.

Supposons que nous ayons trouvé, par un procédé que nous verrons expliquer tout à l'heure, deux valeurs de x, α et β, qui satisfassent séparément à chacune de ces équations; c'est là ce que notre auteur appelle les « valeurs provi-

soires », अग्र *agra*. Toute valeur de x qui rendra y entier sera de la forme $\alpha+bt$; toute valeur qui rendra z entier sera de la forme $\beta+fu$, et une valeur unique satisfaisant aux deux équations à la fois sera donnée par la relation

$$\alpha+bt=\beta+fu$$

ou, si $\alpha>\beta$,

$$u=\frac{bt+(\alpha-\beta)}{f},$$

qui doit être satisfaite par des valeurs entières de u et de t.

C'est sur cette formule qu'Âryabhaṭa nous expose sa méthode : on voit qu'elle donne aussi le moyen de trouver les « valeurs provisoires » α et β.

« On divise, dit-il, le dénominateur b, correspondant à la plus grande valeur provisoire α, par f, dénominateur correspondant à la plus petite β, puis les restes les uns par les autres », absolument comme nous procédons aujourd'hui pour résoudre le problème, quand nous n'employons pas l'algorithme des *congruences*.

Pour abréger la suite de mon explication, je vais reprendre l'exemple numérique du commentateur : dans cet exemple,

$$\alpha=15,\ \beta=11,\ b=29,\ f=45,$$

donc

$$u=\frac{29t+4}{45},$$

mais comme $29<45$, on part, pour chercher le plus grand commun diviseur, de la formule inverse

$$t=\frac{45u-4}{29}.$$

On a alors successivement :

$$t=u+\frac{16u-4}{29}=u+v=34$$

$$u = \frac{29v+4}{16} = v + \frac{13v+4}{16} = v + w = 22$$

$$v = \frac{16w-4}{13} = w + \frac{3w-4}{13} = w + s = 12$$

$$w = \frac{13s+4}{3} = 4s + \frac{s+4}{3} = 4s + 2 = 10$$

$$s = 2$$

Notre auteur arrive au résultat $t=34$ de la façon suivante. Il écrit l'un au-dessous de l'autre tous les quotients, puis le « nombre arbitraire », मति *mati*, $s=2$, enfin la valeur qui en résulte pour $\frac{s+4}{3}=2$. Il multiplie alors « l'inférieur », अधः *adhas* (avant-dernier), par « celui qui est au-dessus », उपरि *upari*, et ajoute « le dernier », अन्त्य *antiya* : $2\times4+2=10$. On met alors 10 à la place de 4 et l'on continue :

1	34
1	22
1	12
4	10
2	
2	

$$1\times10+2=12,\quad 1\times12+10=22,\quad 1\times22+12=34.$$

Si le résultat ainsi obtenu était supérieur au dénominateur 45 d'où l'on est parti, ऊनाग्रछेद *ûnâgrachêda*, on le « diviserait », भाजयेत् *bhâjayet*, par ce dénominateur, pour n'en garder que le « reste », शेषं *cêsham*, car ce reste suffit pour rendre entier $\frac{29t+4}{45}$. Le cas s'est présenté dans l'établissement des deux valeurs provisoires α et β : car la méthode qui vient d'être exposée, appliquée aux deux équations proposées, fournit :

dans $y=\frac{8x-4}{29}$ $x=73$, et l'on a pris $\alpha=15$

et dans $z=\frac{17x-7}{45}$ $x=101$ $\beta=11$.

Mais puisqu'ici $t=34<45$, nous nous en tenons à cette valeur, qui, « multipliée par le dénominateur 29, अधिकाग्रच्छेदगुणं *adhika-agra chêdagunam*, doit être ajoutée à α, अधिकाग्रयुतं *adhika-*

agra yutam, pour donner la «valeur convenant aux deux dénominateurs», द्विच्छेदाग्रं *dvicchêda-agram*.

Ainsi, suivant Âryabhaṭa, la plus petite valeur de x qui satisfait à la fois aux deux équations proposées est

$$x=a+bt=15+29\times34=1001.$$

Cette méthode s'est perpétuée dans l'école indienne avec fort peu de différences : Bhâskara, par exemple, arrivé à

$$w=4s+\frac{s+4}{3},$$

pose encore

$$\frac{s+4}{3}=r,$$

d'où

$$s=3r-4.$$

Posant alors $r=0$ et prenant pour additif (*sic*) -4, il substitue à la série d'Âryabhaṭa la suivante, qui, par le même procédé, lui donne en remontant $t=-56$. Ce nombre, «épuisé» par 45, donne pour reste -11, qui, retranché de 45 pour avoir un nombre positif, donne enfin 34, comme l'a trouvé Âryabhaṭa.

1	−56
1	−36
1	−20
4	−16
3	−4
0	
−4	

J'ignore sur quelle autorité s'est répandue, parmi les historiens des Mathématiques, la croyance que les Indiens résolvaient le problème qui nous occupe par le moyen des *fractions continues*. Ni le calcul d'Âryabhaṭa, ni celui de Bhâskara, que je viens de citer l'un et l'autre, n'autorisent pourtant une semblable opinion.

NOTES
DE
LEXICOGRAPHIE ASSYRIENNE,

PAR

M. STANISLAS GUYARD.

DEUXIÈME ARTICLE.

II.

§ 24. Au paragraphe 2 de mes notes de lexicographie assyrienne, j'ai supposé que le mot *bubut*, outre le sens de « famine », avait pu revêtir celui de « faim » que lui ont donné MM. Oppert et Lenormant. Aujourd'hui, j'en ai acquis la certitude; on lit, R. IV, pl. LIII, n° 2, l. 20: *bubuta u ṣummu* « la *bubut* et la soif ». Voy. aussi Lenormant, EA, II, 1, p. 175.

§ 25. Au paragraphe 4, j'ai dit que les mots *ḥarri* et *ḥarurî* signifient « torrents ». Je me fondais sur ce qu'ils sont accompagnés fréquemment de l'épithète *natbaq* à laquelle je pensais, en raison de sa dérivation, pouvoir attribuer la signification de « qui découle ». J'ai reconnu depuis que *natbaq* doit se rendre

autrement, et il en résulte pour *ḥarrî* et *ḥarurî* le sens quelque peu différent de «ravins». R. I, pl. XXXIV, col. 4, l. 3, on a la phrase suivante : *na-at-baq šade* 3 *nêšê iq-du-te a-duk* «au *natbaq* de la montagne je tuai trois lions vigoureux». Évidemment *natbaq* est le *pied* de la montagne, et cette acception se tire facilement de la racine *tabaqu* «verser, répandre», d'où *natbaq* «versant, pente», et de là «pied». Si l'on applique cette interprétation de *natbaq* aux passages dans lesquels figurent *ḥarrî* et *ḥarurî*, on sera forcé de conclure pour ces deux mots au sens de «ravins» auquel je m'arrête.

§ 26. Dans l'*Histoire d'Assurbanipal*, publiée et traduite par Smith, on rencontre assez fréquemment l'expression [cunéiforme] suivie du signe du pluriel. Smith lit dubitativement *nerpaddui* et traduit «serviteurs». NIR-PAD-DU paraît être un idéogramme, bien qu'une fois on trouve la variante NIR-PAD-DA (*Assurb.*, éd. Smith, p. 114). Quant au sens, une phrase de R. (IV, pl. LXIII, col. 2, l. 41 et 45) le fixe avec certitude : *šerîša lâ akâli* NIR-PAD-DU*ša lâ karâṣi*. Le parallélisme est complet entre *šerîša lâ akâli* et NIR-PAD-DU*ša lâ karâṣi;* effectivement, dans *karâṣi* qui fait pendant à *akâli*, on reconnaît l'arabe قرض «ronger». Donc NIR-PAD-DU est synonyme de *šerî* «les chairs», et la phrase précitée signifie : «ne pas manger ses chairs, ne pas ronger son cadavre». Si l'on passe en revue tous les passages de l'*Histoire d'Assurbanipal* où il est question des NIR-

PAD-DU, on verra qu'il s'y agit toujours des *dépouilles mortelles* d'une personne.

§ 27. Tuklatpalesar I[er] se décerne le titre de (col. 1, l. 36). Norris (*Dict.*, p. 239) a vu dans ce groupe les deux mots *lib* « cœur » et *tammu* « parangon ». En réalité, est un seul mot qui doit se lire *šatammu*, état construit *šatam*, et qui signifie « gouverneur, administrateur, chef ». On lit, R. IV, pl. LIV, n° 4, l. 15 : ; *ibid.*, pl. LV, rev., l. 14 : *la ri'u la* *ekur lu šuparšak šari;* et *ibid.*, l. 15 : *ekur.* La variante du dernier exemple nous montre que le de a, dans ce mot, la valeur *ša*, valeur que lui assignent d'ailleurs les syllabaires. Le complément *mu* que nous fournit l'inscription de Tuklatpalesar détermine, d'autre part, la lecture *tam* du caractère . Pour ce qui est du sens, les trois exemples précités l'établissent sûrement; car *šatam* y est précédé de l'idéogramme des fonctionnaires , et, en outre, dans le second exemple, on voit ce mot placé entre *ri'u* et *šuparšak*, preuve qu'il possède une signification analogue à celle de ces deux termes. Il suit de ces observations que *šatam* DUR AN-KI signifie « le gouverneur de DUR AN-KI[1] »; *šatam ekur* « l'administrateur du

[1] La lecture phonétique du nom de cette localité n'est pas encore connue. Voy. Norris, *Dict.*, p. 265.

temple[1] ». Appliqué à Tuklatpalesar, *šatam* équivaut à « chef » ou « prince ».

§ 28. Le mot *kizu*, qui se rencontre quelquefois chez Asurbânipal, est traduit « sword-bearer » par Norris (*Dict.*, p. 544). Signalons un passage qui confirme l'opinion de Norris. R. II, pl. LI, n° 2, rev., l. 46, *kizu*, précédé du déterminatif des fonctionnaires, est expliqué par *tasliḥu*, de *salaḥu* = سلّح « faire prendre les armes ». *Kizu* est donc l'écuyer.

§ 29. M. Lenormant, dans ses *Études sur quelques parties des syllabaires cunéiformes*, appendice II, a établi le sens du pronom indéfini *nin* « quel que soit ». M. Delitzsch pense que *nin* est un emprunt fait à l'accadien ou sumérien. Revenant sur cette question dans le *Journal asiatique* (oct.-déc., 1878, p. 393), M. Lenormant revendique avec raison pour *nin* une origine assyrienne; mais il n'en recherche pas l'étymologie. Il me paraît hors de doute que *nin* est une corruption de *mim*[2] pour *mimma*, forme analogue à *mamman* et à *mumma*. Dans les inscriptions de Nabukudurușșur, la formule *nin šumšu* « quel qu'en soit le nom; de toute espèce » est remplacée par *mimma šumšu* (voy. par ex. R. I, pl. LII, col. I, l. 26). Fait curieux, *mimma* est orthographié *mibma* à la ligne 11, col. VIII, de la même inscription, ce qui prouve

[1] Ou du temple *Ekur*. Voy. mes *Notes de lex.*, § 1er.

[2] Peut-être même avait-il la valeur *mim* dans le cas présent.

une fois de plus que le *b* pouvait se prononcer *m* devant une autre *m*.

§ 30. Le mot *puḫalu* a déjà été rapproché de l'arabe فحل « étalon, mâle ». Voici un passage qui en fixe bien définitivement le sens. R. III, pl. XLIV, texte marginal de la col. IV, l. 2, on a : [illegible] [illegible] [illegible] « 30 chevaux (dont) 25 *puḫalu* (et) 5 juments ».

§ 31. On lit, Tuklatpalesar I[er], col. I, l. 16 : *tuquntu u šašvu*. Ce rapprochement seul suffit à établir que *šašvu* doit signifier « combat » ; mais il est bon de signaler de nouveaux exemples de ce mot. Un passage des tablettes de la création (Delitzsch, *Ass. Lesest.*, p. 83, l. 11) nous montre l'adverbe *šašviš* faisant pendant à *taḫaziš* : donc *šašvu* = *taḫazu* = *tuquntu*. Il s'ensuit que la phrase *anaku u kâši nibuš šašvu* (même tablette, l. 3) signifie : « moi et toi, nous ferons combat ». Smith a mal rendu *šašvu* et *šašviš* dans les deux endroits précités (voy. *George Smith's Chaldäische Genesis*, üb. v. Delitzsch, p. 91 ; *Rückseite*, l. 3 et 11). — Dans l'histoire d'Assurbanipal, éd. Smith, p. 124, *šašvu* apparaît sous la forme de *šaššu*.

§ 32. Fox Talbot, dans son *Glossary of the assyrian language*, n[os] 146 et 147, suppose que les mots *šakanakku* « grand pontife » et *išakku* « vicaire » sont

composés respectivement de *šakan* (le סגן de la Bible), de *iš*[1] et du *proto-chaldéen ukku* « grand ».

A la vérité, le mot *ukku*, dont parle Fox Talbot, ne se rencontre pas dans les textes assyriens; mais on trouve un adjectif *akku* (R. IV, pl. LXVIII, col. III, l. 48), épithète louangeuse que se décerne Asuraheiddin, et qui me paraît être un doublet du mot *aggu* « grand, puissant », invoqué par M. Delitzsch à l'appui de son ingénieuse lecture *ag-ga* du sumérien ou accadien [illegible] [illegible]. Ce serait cet *akku* qui entrerait en composition avec *šakan*, dans *šakanakku*, et avec *iš*, dans *išakku*. Dans *šakan*, nous aurions le thème du mot bien connu *šakna* « préposé, préfet », qui est évidemment dérivé de *šakanu* « poser, établir, faire », car on l'écrit souvent [illegible], c'est-à-dire en employant l'idéogramme de *šakanu*[2]. Quant au *iš* de *išakku*, je serais tenté d'y voir une forme équivalente à l'hébreu איש « homme ». R. II, pl. XXXII, n° 3, l. 7, à l'idéogramme [illegible] [illegible], qui d'ordinaire est transcrit: *išakku*, correspond un mot *nišakku*. Cette forme, évidemment composée de *niš* « homme » et d'*akku*, donne une grande vraisemblance à l'étymologie proposée pour *išakku*. D'ailleurs, [illegible] [illegible] se décompose en [illegible], que les syllabaires expliquent par *zikar* « serviteur, homme » (dont *iš* et *niš* sont synonymes), et en [illegible] = *bîtu* « maison ». Le NU-AB, litt. « serviteur de la maison », paraît avoir été

[1] Fox Talbot rapproche *iš* de ישש, à tort selon moi.

[2] Voy. Oppert, *Dour-Sark.*, p. 23, 24, 26.

primitivement une sorte de majordome. Le mot *abarakku*, dont on a le féminin *abarakkat* R. IV, pl. LXIII, col. 2, l. 15, paraît également contenir l'adjectif *akku*.

§ 33. Un autre terme sumérien ou accadien qui entre en composition avec des mots assyriens est *šak* «tête, chef». Cet élément termine le nom de fonctionnaire *rabšak*, le רבשקה de la Bible (voy. Delitzsch, *Ass. Th.*, p. 131), et je pense que *šuparšak* «grand officier» le renferme également. *Supar* dérive sans doute de la racine *šaparu* «charger d'une mission», que j'ai étudiée au paragraphe 16 de ces notes. Le fait sur lequel je voulais surtout appeler l'attention, c'est que *šak* s'employait isolément en assyrien pour désigner un certain office militaire. R. IV, pl. LIII, col. 1, l. 12, un *šaku*[1] est dit commander «sur les forces de Bit-Yâkin» *eli e-muq*[2] *ša Bit Ya-a-ki-ni.*

§ 34. Parmi les noms propres écrits en assyrien et en phénicien qu'a examinés M. Rawlinson dans le *Journal of the Royal Asiatic Society of Gr. Br. and Ir.*, new series, vol. I, p. 187 et suiv., on remarque les suivants :



[1] Le mot est précédé du déterminatif des fonctionnaires.

[2] En assyrien, on disait «la force» ou «les forces» pour «la force armée, les soldats». Cf. R. IV, pl. LII, col. II, l. 29.

Ces deux noms sont transcrits en phénicien :

[1]

M. Rawlinson lit dubitativement le premier *Sir-Asha*, et le second *Arba-il-khirat*. Reprenant cette question, M. Schrader (ABK, p. 171 et 174), propose de lire le premier nom *Nahad-Istar* ou *Sâr-Istar*[2], le second *Arba-il-âsirat*. Comme M. Rawlinson, M. Schrader voit dans un composé de l'idéogramme et de (Istar). Seulement, il attribue à la valeur *nahad* ou *sâr*, tandis que M. Rawlinson le lit *sir*. Dans , M. Schrader, observant que le caractère correspond à un *samek* phénicien, et, conséquemment, ne peut être lu *khi* comme l'a fait M. Rawlinson, admet pour une valeur *âsir* (valeur qu'aurait selon lui ce caractère dans le nom de Tuklatpalesar), et fait de *rat* un complément phonétique.

[1] Le phénicien néglige, comme il convient, de transcrire le clou initial, déterminatif aphone des noms propres.

[2] La valeur *Ištar* du caractère est certaine ; mais il faut ajouter qu'en assyrien, dès l'époque d'Asurbânipal, *Ištar* se prononçait, par contraction, *Iša* et même *Sa*. Cf. *Ass.*, éd. Smith, p. 115, où le même nom propre est écrit une fois et une autre fois . Voy. aussi *ibid.*, p. 150. De là vient que dans les transcriptions phéniciennes le mot *Ištar* est toujours représenté par שא et שע, ou même par un simple ש.

Au paragraphe 1er de ces notes, j'ai montré que le [signe cunéiforme] du nom de Tuklatpalesar doit se lire phonétiquement *sar*. Dans les deux noms qui nous occupent, c'est encore avec cette valeur que nous apparaît le signe [signe cunéiforme]. Le groupe [signes cunéiformes] de [signes cunéiformes] est à décomposer en [signe cunéiforme] *sar*, et en [signe cunéiforme] *rat*, comme dans [signes cunéiformes]; le premier nom est *Sar-rat-ša*[1] « Reine Astarté », le second *Arbaïl Sar-rat* « Arbèles[2] reine ».

Ce point établi, on est naturellement amené à en conclure que, dans les deux transcriptions phéniciennes, les lettres [lettres phéniciennes] représentent une forme féminine *sara*, d'où les lectures *Sara-aša* et *Arbêl-Sara* pour [lettres phéniciennes] et pour [lettres phéniciennes].

§ 35. L'épithète *šataru* s'applique à des animaux, par exemple chez Tuklatpalesar Ier, col. VI, l. 62 : *rîmê dannûte šaturûte;* aux dieux, comme dans l'invocation à Beltis, R. II, pl. LXVI, n° 1, l. 2 : *ina Ištarâte šuturat nabnisa.* Rencontrant ce mot, M. Ménant l'a rendu, d'après le contexte, par *immanis* (*Gr. ass.*, p. 352); et il n'a pas eu tort, car, outre le passage précité de Tuklatp. dans lequel *šuturûte* accompagne *dannûte* « forts, puissants », plusieurs textes font *šuturu* synonyme de *rabû* « grand » et de *gišru* « grand, fort, etc. ». On lit (Norris, *Dict.*, p. 742) : *ekal. . . . ša eli*

[1] *Sa* pour *Ištar*. Voy. la note précédente.

[2] Arbèles, nom de la ville bien connue, désigne encore l'Astarté d'Arbèles. Cette découverte est due à M. Oppert; cf. Schrader, ABK, p. 172.

mahriti ma'diš šuturat rabat. . . . ušepiš «je fis faire un palais qui était beaucoup plus grand que le [palais] antérieur». Chez Layard (pl. LXXXVII, l. 7), à la suite d'un nom de divinité, on voit les mots : *gišru šuturu*.

On sait que le sens de *gišru* est fixé par la variante , R. I, pl. XVII, l. 32.

§ 36. La phrase *pagrîšunu ina gašiši alul* revient souvent dans les inscriptions d'Asurbânipal. Smith la traduit généralement ainsi : «je renversai leurs cadavres dans la poussière». Norris, en son dictionnaire, p. 200-201, explique, lui aussi, *gašiš* par «dust, dirt». Un fait qui a échappé à ces deux savants démontre surabondamment le mal fondé de cette interprétation. Dans les inscriptions mêmes d'Asurbânipal (éd. Smith, p. 282, cf. Norris, *Dict.*, p. 201), *gašiši* est une fois précédé de l'idéogramme , déterminatif des instruments, et dans une liste de noms d'instruments (R. II, pl. XXII, obv., l. 11) est expliqué par *gašišu*. Quant à *alul* , la lecture en est fixée par le passage suivant de Sennachérib (éd. Sayce, p. 163), où ce verbe, employé au futur, 3e pers. du plur., est orthographié *il-la-lu : ša ana girrî šari iruba ṣir bîtišu ana gašiši il-la-lu-šu*[1]. Pour ce qui est du sens, *alul* (lu fautivement *anar* par Norris) est remplacé en deux endroits par *uratti* et *uritu*, formes pael du verbe bien connu

[1] Cf. *i-lu-lu*, *Assurb.* éd. Smith, p. 27.

ritu, qui signifie « fixer, disposer », et non « renverser », comme a traduit Norris (*Dict.*, p. 200-201). On voit que, d'une manière générale, la phrase *pagrîšunu ina gašišî alul* signifie « je fixai leurs cadavres sur des *gašišî* ». Mais qu'est-ce au juste qu'un *gašišu*? Les rois d'Assyrie avaient coutume de faire crucifier ou empaler les cadavres des soldats ennemis. Toutefois, lorsqu'ils racontent une exécution de ce genre, ils désignent la croix ou le pal sous le nom de *zaqip* et se servent du verbe *užaqqip* pour exprimer l'idée de crucifier ou d'empaler. Il est donc fort douteux que *gašišu* soit synonyme de *zaqip*, et qu'*alul* ait le sens d'*uzaqqip*. Je propose de voir dans les *gašišî* des gibets et de rendre *alul* par « je pendis »[1]. La phrase de Sennachérib citée plus haut signifie, selon moi : « celui. . . . qui pénétrerait dans les promenades du roi, on le pendra à un gibet au-dessus de sa maison ». M. Sayce a traduit ainsi : « whoever. . . . . . into the walks of the king run, the top of his house into the dust they shall throw it down ». Cette version est inadmissible, non seulement si l'on tient compte des

[1] Un passage d'Asurbânipal met hors de doute le sens que je propose. Asurbânipal, après avoir fait couper la tête de Teumman, roi d'Elam, dit qu'il fit suspendre la tête de ce roi au cou de Dunanu : *qaqqad Teumman šar Elam ina kišad Dunanu alul* (*Ass.*, éd. Smith, p. 133). Cette phrase marque si nettement la signification d'*alul*, que Smith, qui traduit partout ailleurs le verbe par « renverser », l'a rendu ici par « pendre ». Voy. aussi R. II, pl. XIV, col. II, l. 18 : *ziriqa ilal* « il accroche le seau », et non « il met en mouvement », comme a compris M. Lenormant, EA, III, 1, p. 17. *Ibid.*, p. 79, *ittalalû* signifie : ils s'accrochent, s'attachent à, et non : ils pénètrent.

observations qui ont été faites sur *gašišî* et sur *alul*, mais encore parce que la préposition *ṣir* « au-dessus » n'a jamais eu le sens de « top », et qu'en outre le *šu* de *illalašu* se rapporte nécessairement au transgresseur. *Alul* vient sans doute d'une racine *lâlu*.

§ 37. L'expression si fréquente des textes historiques *ašar lâ ari*[1] a été jusqu'ici rendue par « endroit désert ». Le véritable sens en est : « endroit infranchissable », littéralement « de non traverser ». Ce qui le prouve, tout d'abord, c'est la phrase analogue *ṭudât lâ 'ari pašqâti*[2], dans laquelle *lâ 'ari* est corroboré par *pašqâti* « ardues ». Mais, en outre, il est facile d'établir que le verbe *aru* est usité en assyrien avec le sens de « traverser, franchir ». On a un passage de R. I, pl. XVIII, l. 49, où il est parlé d'une montagne si haute, que « l'oiseau du ciel (en) volant ne la franchit pas » : *iṣṣur šamê muttaprišu kiribšu la i'ru*. De plus, nous lisons R. IV, pl. XV, obv., l. 6 : *šamê ša lâ ari* « les cieux infranchissables ». Ici, *lâ ari* traduit le sumérien ou accadien NU UD-DU « sans sortie ». Même tablette, l. 14, *ira-vva* traduit l'idéogramme « aller ». Enfin, R. IV, pl. LII, n° 2, l. 9-10 : *aru etabir* signifie sans doute « il a franchi à gué » (le

[1] *Ari* est parfois écrit *'ari* avec un explétif qu'on rencontre souvent dans *'aldû* pour *aldû* « ils sont enfantés », *'abtu* pour *abtu* « écroulé ».

[2] Cf. *Gr. inscr. de Khorsabad*, l. 15. *Ṭudât* est la vraie leçon (voy. Norris, *Dict.*, p. 465) et non *mirdât*, comme ont imprimé les éditeurs. Ces deux savants, de même que Norris, ont fait de *lâ 'ari* un seul mot.

fleuve Ulaï). D'autre part, l'aphel de ce verbe est connu et bien interprété depuis longtemps. C'est l'*ura* des textes historiques « j'ai emporté, transporté », littéralement « fait franchir ». *Aru* rappelle l'arabe وراء « au delà ».

§ 38. Le mot *nimedi*, qui accompagne souvent *kussu* « le trône », a été interprété de plusieurs manières : « trône élevé, palanquin, litière de voyage, etc. ». A mon avis, *nimedu* signifie simplement « siège ». R. II, pl. XXXV, n° 2, rev., l. 56, *nimedu* explique les idéogrammes [cunéiformes] BARA KI-KU GAR-RA « *paraqqu*, lieu de siège faisant ». *Paraqqu* a, comme on sait, le sens général d'endroit où l'on se tient; aussi est-il lui aussi exprimé, même planche, n° 1, l. 14, par KI-KU « lieu de siège ». Nabukudurussur désigne sa capitale sous le nom de *ni-me-du šar-ru-ti-ya* « le siège de ma royauté » (R. I, pl. LXIII, col. VIII, l. 19). *Kassu nimedi* est donc une expression quelque peu redondante : « trône de siège ». Toutefois, on peut admettre qu'elle désignait en particulier cette sorte de trône à dossier droit qui est figuré sur un bas-relief de Sennachérib. Le bas-relief porte l'inscription suivante : Sinaḫêirba, roi des légions, roi d'Assyrie, est assis sur un *kussu nimedi*, et les dépouilles de la ville de Lakisu défilent devant lui[1] ».

[1] *Hist. de Senn.*, éd. Sayce, planche.

Nimedu paraît venir de la racine *emidu* « appuyer, étayer, poser ».

§ 39. L'épithète *taššânu*, au féminin *tašnatu*, ét. estr. *taššânat*, est fréquemment appliquée aux dieux, aux déesses et aux rois. Le sens en est fourni par R. II, pl. XXXI, n° 33, qui contient une liste de synonymes des mots *roi*, *seigneur*, *reine*, *souveraine*, etc. A la ligne 66, *tašnatu* est expliqué par *qiš-šu*[*tu*] « souveraine »[1]. Ainsi, quand la déesse Beltis est appelée *taššânat Igigî* (R. II, pl. LXVI, n° 1, l. 5), nous devons entendre par là qu'elle est la souveraine des Igigis.

§ 40. On connaît l'expression *libbi igug va izzaruḥ* (ou *izzariḥ*) *kabatti* de l'*Histoire d'Assurbanipal*. Smith la rend ainsi : « my heart was bitter and much afflicted ». En premier lieu, *kabatti* ne signifie pas *much; kabatti* est le « foie », et, par extension, le « cœur », ou, d'une manière générale, « l'intérieur du corps ». Ensuite, le sens précis d'*igûg* et d'*izzaruḥ* est quelque peu différent de celui qu'a adopté Smith. *Igug* est le passé de *nagagu*, et ce verbe veut dire « parler, crier, gémir ». Le sens de parler est établi par R. II, pl. XLIX, n° 5, l. 58, où l'on voit que *nagagu* explique l'idéogramme composé [cunéiformes], littéralement « parole émettre », idéo-

[1] *Qišut* est aussi un abstrait signifiant « souveraineté »; voy. le paragraphe 5 de mes notes.

gramme qui, ailleurs, équivaut au verbe bien connu *šasû* « énoncer, dire, lire ». Une autre tablette (R. II, pl. XXIX, n° 1, obv., l. 17-21) nous donne une liste intéressante de synonymes de *šasu;* ce sont : *nabû*, *ḫababu*, *nagû* et *nagagu*[1]. L'idéogramme que traduisaient ces synonymes était à n'en pas douter . Une fracture l'a fait disparaître; mais le signe a subsisté devant *nagagu*, et l'élément de ce signe se voit distinctement en face de *nabû*, *ḫababu* et *nagû*. Au surplus, *nigut*, dérivé de *nagû*[2], est placé en regard de , R. IV, pl. XVIII, n° 1, l. 22, et *ḫababu* traduit ce même idéogramme R. II, pl. XLIX, n° 5, l. 60. Le sens de « crier, gémir », est fourni par R. IV, pl. XXVI, n° 8, l. 61, où nous lisons : *kima litti inagag* « il crie (ou gémit) comme un enfant », et c'est ainsi qu'il faut comprendre *nagagu* dans *libbi igug* « mon cœur gémit ». Il est clair maintenant que les mots *izzaruḫ kabatti* sont synonymes de *libbi igug*. Nous savons que *kabatti* équivaut à *libbi;* donc *izzaruḫ* = *igug*. Nous reconnaissons dans *izzaruḫ* l'iphtael de *zaraḫu*, ar. صرخ « crier ».

§ 41. R. IV, pl. XXVI, n° 8, l. 59, on lit: *kima*

[1] M. Lenormant (*Journal asiatique,* janvier-février 1879, p. 15) s'est tout à fait mépris sur *hababu* et *nagagu*, qu'il rend par « être ami » et « être empressé ».

[2] De ce même *nagû* dérive *ningut* « musique », qu'on rencontre souvent dans les inscriptions d'Asurbânipal. L'idéogramme en est .

summati idàmmum. M. Lenormant dit[1] que *damamu* signifie «se flétrir». En réalité, au moins dans la présente citation, ce verbe exprime l'idée de «gémir». Le sumérien ou accadien , littéralement «larmes il pose», qui correspond ici à *idammum*, pourrait faire conclure pour ce verbe au sens de «pleurer»; mais la comparaison *kima summati* «(je gémis) comme une colombe» montre bien quelle acception revêt ici *damamu*. La colombe[2] roucoule, gémit, se lamente; elle ne pleure pas.

Le rapprochement de *kima summati idammum* avec le *kima ṣuṣe adammum* de EA, III, 1, p. 36, nous éclaire sur le vrai sens de *ṣuṣe*. Ce mot ne peut signifier «tempête» (Len.): il doit désigner une sorte d'oiseau. Je pense que *ṣuṣu* est encore la colombe ou la tourterelle; car l'idéogramme de *ṣuṣu*, , est exprimé, R. II, pl. XXVII, l. 57, par *ḥammu*, avec lequel on peut comparer l'arabe حمام. *Ṣuṣu* correspond sans doute à l'hébreu סוס, bien qu'ici le *samek* remplace le *ṣ* assyrien et que סוס ait le sens d'hirondelle. Il ne faut pas confondre ce *ṣuṣu* avec un autre *ṣuṣu* qui signifie «fleur, plante».

§ 42. Dans la seconde partie de l'*Hymne au Soleil* (*J. A.*, janvier-février 1879, p. 40 et suiv.), M. Le-

[1] ESC, p. 54.

[2] Sur *Summatu*, idéogr. , cf. Delitzsch, AL, syll., au signe , et p. 85, l. 38, tablettes du déluge.

normant, rencontrant le sumérien ou accadien expliqué par l'assyrien , lit ce dernier mot *ni-il* et suppose une racine *nul* qui signifierait « souiller ». Cette lecture et cette interprétation reposent sur une simple erreur de transcription. L'idéogramme précédé de représente le lit, la couche. Isolé, il équivaut à *rabaṣu, zalalu* « être couché », et à *utulu* « dormir ». On voit qu'au lieu de *ni-il*, il faut lire *zal-il* « couché ». De même, EA, II, 1, p. 243, au lieu d'*ušniil*, lisez *ušzalil* (saphel du pael) « il a fait coucher »; à la ligne suivante, au lieu d'*inilal., izallal.* Le participe *zalil* s'écrit indifféremment ou *za-lil*, comme on peut s'en assurer R. IV, pl. XLIX, col. VI, l. 9 et 10.

§ 43. M. Lenormant a repris dans le *Journal asiatique*, janvier-février 1879, p. 55 et suiv., la question du temple E-SAK-IL; et il croit pouvoir démontrer que l'idéogramme = *naša, šaqu* « porter, élever », se lisait *gal* en accadien. Il se fonde 1° sur la variante E-SAK-KIL ou E-SAG-GIL, dont on a plusieurs exemples dans les textes assyriens; 2° sur ce qu'un syllabaire inédit donne au caractère la valeur *al.*

Ces considérations ne me paraissent nullement concluantes. E SAK-KIL est simplement l'orthographe assyrienne de E-SAK-IL : point n'est besoin d'admettre qu'un GAL hypothétique se change en

GIL lorsqu'il s'attache à E-SAK. Ensuite est formellement indiqué, R. II, pl. XXVI, n° 3, l. 43, comme un caractère complexe. Si le pouvait s'en détacher, comment aurait-il jamais la lecture *guru* indiquée à la ligne 46 de la même tablette? La lecture *ili* de la ligne 43 (*il*, R. II, pl. XXXII, l. 69, *a*) exprime la valeur phonétique de tout l'idéogramme, et non pas seulement, comme le dit M. Lenormant, la valeur du caractère . Jusqu'à plus ample informé, je persisterai dans l'opinion que ne se lisait pas E-SAG-GAL, mais E-SAK-IL ou E-SAG-IL. Ce qui me confirme dans cette opinion, c'est le nom de temple E HAR-SAK IL-LA[1], qui figure chez Nabukudurussur, R. I, pl. LV, col. IV, l. 40, et qui se compose de HAR-SAK « montagne » et de IL-LA = « élevée ».

§ 44. Au paragraphe 12 de ces notes, j'ai supposé que le mot *išibbu* désignait un « grand personnage », et j'ai cité à ce propos une phrase d'Assurbanipal (éd. Smith, p. 167) où *išibbut* me paraissait être l'abstrait dérivé d'*išibbu*. Un nouvel examen de ce passage m'a permis de reconnaître qu'*išibbut* est le pluriel d'*išibbu*, et que ce mot désigne des fonctionnaires sacerdotaux. Voici ma traduction du passage en question, dont je reproduis le texte : NIR-PAD-DU

[1] IL est écrit phonétiquement = .

(dét. du pl.[1]) *šunuti altu kirib Babili*, etc., *ušeṣiva attadi*[2] *ana nakamâti*[3] *ina šipar*[4] *išibbut paraqqîšunu ubbi[b]*[5] *ullil sulêšunu*[6] *ṭibʿûti* «je fis enlever (litt. sortir) leurs cadavres de Babylone, etc., et je les fis déposer en tas. Par le ministère des prêtres (*išibbût*) de leurs tabernacles, je purifiai et nettoyai leurs rues souillées[7]».

§ 45. On connaît la curieuse souscription des tablettes assyriennes copiées par ordre d'Asurbânipal et déposées dans son palais. Ce petit texte, bien que le sens général en soit clair, ne laisse pas de renfermer certains passages douteux, parmi lesquels il faut ranger le *ana tamarti šitassiya* de la dernière ligne. On a traduit ces mots de plusieurs manières. M. Oppert a pensé que *šitassiya* signifiait «mes sujets». Selon M. Delitzsch (*As.*, p. 6), le sens de l'expression tout entière est «als Geschenk meiner Stiftung». Une variante d'une souscription analogue qui a passé inaperçue fournit la solution de ce petit problème. R. III, pl. LXIV, au lieu de *ana tamarti šitassiya*, on trouve *ana tamartiša u šitassiša*, preuve que les

[1] Voy. § 26.

[2] Iphtael de *nadû* «mettre, jeter».

[3] Cf. Norris, *Dict.*, p. 1016.

[4] Voy. § 16.

[5] Je restitue le *b*.

[6] Sur *sulû* «rue», voy. R. IV, pl. XXVI, n° 5, l. 5, et pl. XV, *rev.*, l. 15.

[7] Je traduis «souillées» d'après le contexte, et je lis *ṭibʿûti* au lieu de *luʿuti* (Smith) en songeant à l'arabe طبع «être sali».

mots *tamarti šitassiya* ne sont pas en rapport d'annexion, mais équivalent à *tamartiya u šitassiya*. Maintenant, que signifient *tamartu* et *šitassu* ? Il est constant que *tamartu* se prend souvent au sens de « cadeau »; mais, comme dérivé d'*amâru* « voir », il a encore le sens de « vue » (cf. *Assurb.*, p. 137 et 208). Quant à *šitassu*, c'est le nom d'action iphtaal de *šasu*, verbe qui signifie « dire, énoncer » et aussi « lire ». Il doit se rendre par *lire*, R. I, pl. XXVII, l. 63-66, dans un passage où nous avons sous une autre forme la répétition de *ana tamarti u šitassi* : (*manma*) *tamanâte* ANA AMÂRI U SASÊ *ikallu u ina pan musarêya manma ki* LÂ AMÂRI U LÂ SASÊ *uparriku*, etc. « Quiconque empêcherait de voir et de lire les cylindres et élèverait des constructions[1] devant mes inscriptions de façon qu'on ne pût les voir ni les lire. » Cette phrase éclaire d'une vive lumière le *ana tamarti šitassiya kirib ekaliya ukin* d'Asurbânipal. Le roi dit qu'il a fait déposer dans son palais les tablettes pour les voir et les lire, ce qui semble tout naturel.

§ 46. Au paragraphe 11 de ces notes, j'ai admis que le mot *iršu* pouvait signifier « gardien ». Depuis, j'ai reconnu : 1° qu'*iršu* est un adjectif; 2° qu'il signifie bien « qui garde », mais plus particulièrement « qui garde dans sa mémoire, instruit ». En effet, R. IV, pl. XV, obv., l. 31-32, nous lisons *ilâni*

[1] Je reviendrai plus tard sur le sens que j'attribue ici à *uparriku*.

iršûti «les dieux savants», *iršûti* traduisant l'idéogramme bien connu ZU. En outre, R. I, pl. XXXIII, l. 17, un général est dit *iršu mudû tuqunti* «instruit, savant dans l'art de la guerre». En définitive, je crois qu'*iršu* est synonyme de *mudû*.

NOTICE
SUR
LE DIALECTE DE MAʿLOULÂ,

PAR

M. RUBENS DUVAL.

Dans le dernier numéro de l'année 1878 de ce journal, M. Clément Huart a commencé la publication de notes qu'il a prises pendant un voyage en Syrie. Arrivé à Maʿloulâ, il a recueilli quelques mots et quelques phrases du dialecte syriaque qui se parle encore dans cette localité, et il en a donné la transcription en caractères latins sous le paragraphe 3. Sa transcription nous paraît d'autant plus exacte qu'elle est libre de toute influence extérieure. M. Huart n'a pas, en effet, essayé des rapprochements avec les autres dialectes araméens, et il ignorait l'existence du petit recueil que le missionnaire Jules Ferrette avait inséré dans le *Journal of the Royal Asiatic Society* (vol. XX, 1863, p. 431 et suiv.) et le travail que M. Nœldeke, prenant ce recueil pour base, a consacré à ce dialecte dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft* (t. XXI, 1867, p. 183 et

suiv.), sous le titre de *Beiträge zur Kenntniss der aramäischen Dialecte.* Ce recueil consistait en quelques mots, une version du *Pater noster* et une ébauche de conjugaison verbale; la plupart des mots étaient transcrits en caractères syriaques et en caractères arabes.

M. Huart a appris de la bouche des paysans de Maʿloulâ que M. Socin avait été passer six mois à Maʿloulâ et en avait rapporté un vocabulaire complet du dialecte araméen de ce pays. MM. Socin et Prym, pendant leur voyage en Orient en 1869, ont, en effet, recueilli à Maʿloulâ, dans l'espace de cinq à six semaines, une série de contes et de fables que leur narrait une vieille femme du pays (v. *Zeit.*, 1870, t. XXIV, p. 229, extrait d'une lettre de M. Socin). Suivant une lettre de M. Prym, insérée dans le même journal (*Zeit.*, 1871, t. XXV, p. 652), ces deux savants avaient transcrit, savoir : à Ṭour ʿAbedin quatre-vingts textes, et à Maʿloulâ trente autres, qu'ils se proposaient de publier bientôt dans un grand ouvrage qui aurait englobé les divers dialectes araméens qu'ils avaient pu étudier sur place. Le dialecte de Ṭour ʿAbedin devait prendre quatre forts volumes, celui de Maʿloulâ trois petits. Mais ce travail, bien qu'il se soit écoulé neuf années depuis qu'il a été annoncé, n'a pas encore vu le jour. M. Huart a donc été bien inspiré en nous donnant dans ses notes de voyage les quelques éléments que nous nous proposons d'étudier ici, d'autant plus qu'en pareille matière deux témoins valent toujours mieux qu'un seul.

Nous reproduirons d'abord tel quel le tableau des mots et des phrases de M. Huart, en plaçant à la suite de chacun d'eux les mots syriaques ou arabes qui paraissent y correspondre. Nous noterons également les quelques rares mots qui se trouvaient dans la liste de M. Ferrette; car c'est un heureux hasard que ces deux listes soient presque entièrement différentes.

La lettre *Z* dans les citations indique la *Zeitsch. der deut. morgenl. Gesellschaft*, et, sans autre indication, le travail de M. Nœldeke mentionné ci-dessus.

Lahma « pain » ܠܚܡܐ (*Z.*, p. 186).
Halba « lait caillé » ܚܠܒܐ.
Basra « viande » ܒܣܪܐ.
Nokhchta « morsure » ܢܘܟܬܐ.
Nochktha « baiser » ܢܘܫܩܬܐ.
Besnitha « jeune fille » ܒܪܘܢܝܬܐ.
Chenitha « femme » ܐܢܬܘܢܝܬܐ[1].
Ghabrona « homme » ܓܒܪܘܢܐ.
Bestchôna « jardin », ar. بُستان.
Gheldja « poule », ar. جاجة.

[1] Dans ce tableau, nous marquerons les lettres occultées d'un trait horizontal infralinéaire, ou *linea occultans*, quoique l'authenticité de cette ligne ayant été contestée par Ewald (*Abhandlungen zur orient. und biblisch. Literatur*, p. 98) et M. Merx (*Gramm. syr.*, p. 79), l'usage ait commencé à s'introduire d'y substituer le trait supérieur ou *marheṭânâ*. M. l'abbé Martin a établi (*Journ. asiat.*, 1872, 1er sem., p. 381 et suiv.), à la suite d'un examen consciencieux des manuscrits, que les Jacobites se servaient de cette ligne dès le XIe siècle, et qu'elle n'est pas une invention tardive des grammairiens maronites.

Dikia « coq », ar. دِيك.

Dabtcha « miel » ܕܒܫܐ.

Kalpa « chien » ܟܠܒܐ.

Safrôna « moineau » ܨܦܪܘܢܐ, syr. ܨܦܪܐ.

Maranta « fuseau », syr. ܡܪܢܬܐ ar. مِرْدَن.

Zeftcha « fusil à deux coups », ar. vulg. جِفْت (M. Huart).

Moia « eau », syr. ܡܝܐ, d'où ar. vulg. مُويَة (M. Huart).

Moia karrisé « eau froide » مُويَة قَرِيسة, syr. ܡܝܐ ܩܪܝܫܐ.

Warta « rose », ar. وَرْد.

Khouppo « épine » ܟܘܒܐ.

Tchouth warta bila khouppo « il n'y a pas de rose sans épine » ܫܘܬܠ وَرْد بِلا ܟܘܒܐ.

Khaukebtha ܟܘܟܒܬܐ, nom d'unité, com. ar. كَوْكَبَة.

Noura « feu » ܢܘܪܐ.

Sinoïtha « plateau » (soucoupe), ar. vulg. صِينِيَّة (M. Huart, comp. Dozy, *Supp. au dict. arab.*).

Nohra « lumière » ܢܘܗܪܐ (*Z.*, p. 185).

Denpo « queue » ܕܘܢܒܐ.

Denpo errekh « queue longue », syr. ܕܘܢܒܐ ܐܪܝܟܐ.

Sahva « lune » صَهْباء « rousse ».

Khencha « messe » ܟܢܫܐ.

Khotchma « anneau » ܚܬܡܐ.

Karcho « argent » قِرْش.

Besôna « garçon » ܒܣܘܢܐ.

Mechha « huile » ܡܫܚܐ.

Blota « ville » بِلاد (*Z.*, p. 185, بلاط = *palatium*).

Ghechra « pont » جِسْر.

Raïcha « tête » ܪܝܫܐ, jud.-aram. רֵאשׁ.

Idakh « ta main » ܐܝܕܘܟ.

Ghebinokh « tes sourcils » ܓܒܝܢܘܟ.

Ednokh « tes oreilles » ܐܕܢܘܟ.

Temmakh « ta bouche », ar. vulg. تمّك (M. Huart et *Z.*, p. 193).

ʿ*Arôba* « coucher du soleil » ܥܪܘܒܐ (*Z.*, p. 185).

Soustcha « jument » ܣܘܣܝܐ.

Chimcha « soleil » ܫܡܫܐ.

Marfaktha « oreiller, coussin » مَرْفَقْتة.

ADJECTIFS.

Yaïsa « bonne » ܛܝܒܐ.

Halya « belle » حَلْيَة.

Errekh « long », *errikha* « longue » ܐܪܝܟ ܐܪܝܟܐ.

Kiôman « noirs », néo-syr. ܟܘܡ, syr. ܐܘܟܡ.

Rappan « grands » ܪܒ.

Kéïsa « jolie », ar. vulg. كُوَيْسة (M. Huart).

Rakika « gracieuse » ܪܩܝܩܐ.

Khréïna « autre » ܐܚܪܝܢܐ.

Halitha « douce » ܚܠܝܬܐ.

Nechghila « occupée » أنَا شَغِلة (« je suis occupée »).

Sallola « fin, spirituel » ܨܠܘܠܐ « épuré ».

Ibeḥell « beau » ܚܒܝܒ.

Zerôkan « bleus » ܙܪܘܩ, ar. أَزْرَق.

Chôlan « roux », ar. أَشْهَل « bleu foncé » et « fauve » (Dozy, *Suppl. au dict. arab.*).

ʿ*Az*ʿ*or*, pl. *ze*ʿ*oran*, « petits » ܙܥܘܪ.

VERBES.

Ôkhel « mangeant » ܐܳܟ݂ܶܠ.

Kim tidakh « enlève-les » (هذاك) אִדָּךְ ܐܩܝܡ ܐܝܕܗ.

Tach kallês « viens (un peu) », fém. ܬܐ ܟܢ ܩܰܠܠܶܣ (de قليل شي).

Takh lokha, fém. *tach lokka*, « viens ici » ܬܐ ܟܘ ܠܘܟܐ, fém. ܬܐ ܟܢ ܠܘܟܐ.

Zekhatar, fém. *zichetar*, « va-t'en » ܐܙܠ ܟܘ ܐܬܪ, fém. ܐܙܠܝ ܟܢ.

Mo bettakh, fém. *mo bettech*, « que veux-tu ? » *menni* « de moi » ܡܐ ܒܥܝܬ ܡܢܝ, ou ܡܐ ܒܥܝܬܝ (néo-syr. ܒܥܐ).

Be'ich kelemtha « je veux (te) dire un mot » ܒܥܝܢ ܟܶܠܡܬܳܐ.

Appi « donne-moi », *appi nochktha* « donne-moi un baiser », ܗܰܒ ܠܝ ܢܘܫܩܬܐ.

Cho bat ana « je ne veux pas » أَنَا ܫܘ ܒܥܐ.

Kom nzellakh « (lève-toi) allons », *apaitha* « à la maison » ܩܘܡ ܢܐܙܠܟ ܠܒܝܬܐ.

Takh lôkha mallakh, fém. *tach lôkha mallech* « viens (pour) que je te dise » ܬܐ ܟܘ ܠܘܟܐ ܐܡܠܠܟ, ou ܬܐ ܟܢ ܠܘܟܐ ܐܡܠܠܟܢ.

Ihmidz « j'ai vu », syro-pal. ܐܣܟܝܬ.

Battéïna « nous voulons » ܒܥܝܢܢ.

Rahem « il aime » ܪܳܚܶܡ.

Nenzil « nous descendrons » نَنْزِل.

'Abar « entrez » ܥܒܪܘ.

Kom attar nedmoukh « lève-toi, allons dormir » ܩܘܡ ܐܬܪ ܢܕܡܘܟ.

Masakh « essuyer » مَسَح.

Chekôn « enlève-le » ܫܩܘܠ ܗܘ.

Ko tarba, fém. *ki tarba* « dérange-toi » ܩܘ ܛܪܦܐ ou ܩܝ ܛܪܦܐ = قِ طَرْفَة ou قُ (« prends garde un peu »).

Mecha « laver » ܡܫܫܐ.

Chôthi « je bois », pour *n'choti* ܐܢܐ ܫܬܐ.

Mo tchôthi « que bois-tu ? » ܡܐ ܐܝܬܫܬܐ.

Smoutchetar « taisez-vous » إصّمت ܐܢܬܘ.

Nzellakh « allons », *ʿawaïnot* « aux sources », *lakachikiah* « aux champs » ܢܐܙܠܠܟ ܠܥܝ̈ܢܬܐ الى اسقية.

Nappich « je te (fém.) donnerai » ܐܢܐ ܡܦܩ ܠܟܝ.

Aïtha « donne » ܐܝܬܐ (« apporte »).

Talla « elle est venue » ܐܬܠܗ.

PARTICULES.

Bahar « beaucoup » بَحَرَ (v. 5e et 10e formes, « abonder », Dozy, *Suppl.*).

Emhar « demain » ܐܡܚܪ, syr. ܡܚܪ.

Hoch « maintenant » ܗܫ.

Mo « quoi » ܡܐ.

Lina « où ? avec mouvement », ar. إِلَى أَيْنَ.

Chou « ne... pas » ܫܘ (ar. vulg. شُوَيَة).

Hmaie « comment » ܕܡܐ ܗܘ.

Kallès « un peu », contr. de قليل شى.

PRONOMS.

Hatch « toi », *hattchi* « moi » (lis. « toi », fém.), ܐܢܬ, fém. ܐܢܬܝ (*Z.*, p. 185, ج).

Hodzi « celle-ci » ܗܕܐ, ar. هٰذِه ou هٰذِى.

PHRASES.

Ekh tchôbi « comment allez-vous ? » ܐܝܟ ܐܝܟ ܗܘܐ.

Pâlôch mabsouth « bien portant » ܒܚܐܠ ܗܘܫ ܡܒܣܘܛ (« pour le moment content »).

Ehda halya « une belle personne » ܐܚܕܝ ܚܠܝܬܐ.

Ya habib lippi (ܠܒܝ) ܝܐ ܚܒܝܒ ܠܒܝ « ô aimé de mon cœur ».

Ya hachiché llippi « ô aimée, etc. » ܝܐ ܚܫܝܫܐ ܠܠܒܝ.

Aïnock kioman ou rappan « ses yeux sont noirs et grands » ܥܝܢܘܗܝ ܗܘܝ ܟܘܡܢ ܘܪܒܢ.

Bartchilmôn ho besnitha « de qui est-elle fille ? » ܒܪܬܫܝܠܡܘܢ ܗܘ ܒܣܢܝܬܐ.

Ho chenitha « voici une femme » ܗܐ ܐܝܠܐܘܢܝܬܐ.

Ana gabrona rahem lo besnitha « cet homme aime cette jeune fille » ܗܐܢܐ ܓܒܪܘܢܐ ܪܚܡ ܠܗ ܒܣܢܝܬܐ.

Netchilmonôn « de qui est-elle femme ? » ܢܬ ܗܘ ܠܡܘܢ ܗܘ (= ܗܘܝ).

Au premier coup d'œil jeté sur la liste que nous venons de reproduire, le syriaque de Ma'loulâ décèle la large hospitalité qu'il a donnée à l'arabe, qui finira par le supplanter complètement un jour à venir. Si appauvri qu'il soit, cet idiome présente cependant de l'intérêt pour les études comparées des dialectes araméens.

Nous nous référons au travail critique de M. Nœldeke, auquel nous nous contenterons d'ajouter quelques observations que nous suggère l'examen de ce nouveau vocabulaire.

SUR LA PHONÉTIQUE.

Les transcriptions de M. Huart confirment la remarque de Ferrette (*Z.*, p. 188), que *â* est tantôt prononcé pur, tantôt obscurci en *o*, sans règle fixe à cet égard[1], ainsi : *laḥma*, *halba*, *basra*, mais *khouppo*, *denpo*, *karcho*, etc. Le son obscur *o*, conforme à la prononciation des Syriens occidentaux, se modifie en *a*, sans doute sous l'influence de l'arabe.

La diphtongue *ai* est remarquable dans *raïcha* « tête », et *khréïna* « autre », car elle marque la gradation des modifications des voyelles *â*, *ai*, *ê*, *i*, si on compare ces mots avec رَاس ראש . אַחֲרוֹן d'une part, et ܪܹܫ ܐܚܹܪܢܐ d'autre part[2]. De même *ai* devient *â*, *o* dans *ghebinokh*, *ednokh* = ܓܒܝܢܬܘ, ܐܝܢܬܘ, où *ô* est devenu bref dans une syllabe fermée, comme *a* dans *tahh tach* (voy. *Z.*, p. 190).

Une voyelle disjonctive (*aleph* prosthétique) se trouve dans : *Ibeḥell* « beau », *emhar* « demain », *ihmidz* « j'ai vu » (sur l'*aleph* prosthétique au parfait, voy. *Z.*, p. 187).

Le redoublement d'une consonne que les Occidentaux ne prononçaient plus est sensible dans *khouppo* « épine », *rappan* « grands », *sallôla* « spirituel ». Le mot *Ibeḥell* présente un redoublement du

[1] Il en est de même dans le dialecte de Tour 'Abedin. Voy. la lettre de M. Prym citée plus haut.

[2] Sur *ai* = *â*, voy. l'article de M. Philippi, *Z.*, 1878, t. XXXII, p. 63 et 64.

lâmad, qui doit avoir pour but de garantir cette liquide contre le mouillement euphonique, comme : בַּרְזְלוֹ, ܒܪܙܠܐ.

Les règles de l'aspiration disparaissent dans un imbroglio difficile à démêler. Le son *b* est celui du *beth* aspiré, dans *basra* « viande », *halba* « lait », *dabtcha* « miel », *khaukebta* « étoile », *gebinokh* « tes sourcils », *'aroba* « couchant »; *p*, au contraire, celui du *beth* dur, dans *kalpa* « chien », *denpo* « queue », *rappan* « grands ».

Gâmal ne se trouve qu'aspiré dans *ghabrôna* « homme », *ghebinokh* « tes sourcils ». Il traduit le ج arabe dans *ghechra* « pont », et le غ dans *nechghila* « je suis occupée ». Dans *gheldja* « poule », le *lâmad* paraît appartenir à la prononciation du second ج.

Dâlath n'est aspiré que dans *hodzi* « celle-ci » (arab. هذى). Il a le son de *t* dans *wart* = ورد, et *blota* = بلاد.

Kâph est généralement aspiré au commencement du mot : *khencha* « messe », *khalpa* « chien », *khouppo* « épine »; dans le milieu ou à la fin du mot, il prend les deux prononciations : *nokhchta* « morsure », *idakh* « ta main », *errekh* « long », *rakika* « gracieuse » (au lieu de *rakkikhâ*). Il est mouillé dans *dikia* = ديك et *kioman* de ܩܘܡ (comp. M. Merx, *Z.*, t. XXII, p. 273 et suiv.). La transcription de *kâph* par *ḥ* dans *ḥemaie* = ܟܡܐ ܡܐ est surprenante (voy. *Z.*, p. 192).

Phé est aussi rare dans notre texte que dans celui de Ferrette (*Z.*, p. 192); on le trouve comme *f* dans

safrona « moineau » = ܨܦܪܘܢܐ, et comme *b* dans *tarba* = ܛܪܦܐ طَرْفَة.

Ferrette avait constaté trois prononciations pour le *tav :* il était dur, aspiré ou chuintant, et correspondait aux sons ت, ث et چ. Nous les retrouvons toutes trois ici : *tav* est dur dans *tach, mo bettach*, etc. ; aspiré dans le suffixe du fém. ܬܐ. M. Huart remarque, dans la note 3 de la page 490, qu'il se prononce comme le *th* dur anglais, surtout dans la bouche des femmes. Ceci tient à ce que les femmes parlent mieux le syriaque que les hommes[1]. Il est articulé comme le *th* anglais doux dans *ihmidz* « j'ai vu » = ܚܙܝܬ.

Il est chuintant dans le pronom *hatch* (چ) « toi », *khotchma* « anneau » خاتم, *zeftcha* « fusil » جفت, *soustcha* « jument ».

Le *šin* se prononce quelquefois comme un *t* chuintant; comp. *dabtcha* = ܕܒܫܐ, *tchouth* « il n'y a pas », à côté de *cho chou*. Bar Hébræus (*Œuv. gram.*, éd. Martin, I, p. 208, l. 18) avait déjà constaté cette particularité chez les Nestoriens, quand le ܫ précédait une des muettes sonores ܕ, ܓ, ܒ non aspirées. C'est pourquoi il appelle cette lettre une sifflante impropre (ܫܪܝܩܬܐ ܠܐ ܟܐܢܬܐ, *id.*, p. 196, l. 20). On sait qu'en hébreu le שׁ répond au *tav* syriaque

[1] D'après M. Socin (*Z.*, 1870, t. XXIV, p. 230), les femmes parlent un syriaque plus pur et ne parlent que difficilement l'arabe; les enfants ne savent que le syriaque.

dans les mots où ces deux lettres ont pour correspondant un ث arabe, comme ܬܪܝܢ = שְׁנַיִם = إثْنان.

Notre transcription ne distingue pas le *ṣâdé* du *semcath* : *safrôna* «moineau», syr. ܨܦܪܳܐ (mais néo-syr. ܣܦܪܐ), *soustcha* «jument» ܣܘܣܬܐ, comp. Nœldeke, *Neu-syr. Gram.*, § 22.

Qof est exprimé par *k* dur : *karrisé*, *kim*, *kom*.

M. Nœldeke (*Z.*, p. 194) a déjà remarqué combien les gutturales se maintiennent fermes. ܐ se consolide même en ܗ dans *hatch* «toi». Il y a cependant peut-être affaiblissement du ܚ dans *yaïsa* = ܚܝܣܐ, et *pâlôch* = ܦܠܘܚ تحال, et du ܥ dans *chôlan* de أشْهل, et *ana gabrona* = ܐܢܐ ܓܒܪܘܢܐ. De même, en syriaque, ܣܘܐ «désirer», répond à l'ar. شَهَا.

Notre transcription distingue le ܚ du ܗ par un point au-dessous de *ḥ*; mais souvent ce point est omis, ainsi خَلِيَّة إحدى *ehda halya*. La prononciation rauque du *ḥeth* (خ ar.) est exprimée par *kh* dans *nzellakh*.

Les phrases que contient notre liste indiquent combien l'assimilation et la chute d'une liquide sont fréquentes dans les liaisons des mots entre eux, comp. : *takh*, *tach*, *zekhatar*, *chekon*, *talla*, *appi*. Des liaisons euphoniques, inconnues à l'ancienne langue, se sont déjà formées en syriaque au XIIIe siècle, sous l'influence de l'arabe, comme le pense avec raison M. l'abbé Martin (*Journ. asiat.*, 1872, 1er sem.,

p. 358). Elles ont dû s'étendre facilement dans le parler populaire et causer les altérations dont nous avons ici plusieurs exemples.

Le mot *barth* « fille » (dans *barthchilmôn*) a conservé le ܪ, qui est tombé en syriaque, mais s'est maintenu dans les autres dialectes araméens. En revanche, cette liquide a disparu dans *lôkha* « ici » = ܠܗܳܪܟܳܐ, où la valeur du ܪ ne s'explique pas facilement, il est vrai. Il en est ainsi en syro-palest. ܠܗܟܐ ou ܠܗܘܟܐ (Nœldeke, *Z.*, 1868, t. XXII, p. 485).

SUR LES FORMES.

Le pronom suffixe de la 1re pers. plur. ܢ݁ de ܐܢܢ (*Z.*, p. 196) se trahit dans *nzellakh* « allons », et abrégé, dans *battéïna* « nous voulons ». Quant au pronom *hattchi* traduit par « moi », il faut lire « toi » fém. Le suffixe de la 3e pers. masc. sing. se prononce *o* dans *ainoek kioman* = ܥܰܝܢܰܘܗܝ ܗܽܘ ܟܽܘܡܳܐ.

On remarquera combien de fois le diminutif se rencontre dans le peu de mots que nous avons : *ghabrona*, *safrona*, *besnitha*, *besona*, *chenitha*. Le diminutif est, on le sait, la forme chérie du vulgaire.

La terminaison *an*, comme plur. masc. dans les adjectifs *kioman*, *rappan*, *zerokan*, *cholan*, *zeoran*, est assurément étrange dans un dialecte araméen, quoique en éthiopien elle forme le pluriel externe que prennent surtout les adjectifs. Nous pensons qu'il y a là une méprise : l'habitant de Ma'loulâ qui

prononçait ces mots les accordait évidemment avec ܥܝ̈ܢܐ « yeux », comme dans la phrase *ainoek kioman ou rappan* « ses yeux sont noirs et grands », dont l'antithèse était : *ainoek zerokan* (*cholan*) *ou ze'oran* « ses yeux sont bleus (bleu foncé) et petits » (أَشْهَل se dit surtout de l'œil). Comme en sémitique « yeux » est du féminin, ces adjectifs avaient la terminaison du fém. plur. ܶܢ, tandis que M. Huart, par mégarde, pensait au plur. masc. Qu'on nous permette de rappeler ici qu'en syriaque un certain nombre de mots forment leur pluriel sur un sing. masc. ou à forme masculine, allongé par le suffixe *an*, qui doit avoir la valeur du collectif, ex. : ܐܒ̈ܢܐ « fruits », de ܐܒܐ ܣܡ̈ܡܢܐ « médicaments », de ܣܡܐ, ܪ̈ܒܢܐ « maîtres », de ܪܒܐ. Cette manière de former le pluriel a pris encore plus d'extension en néo-syriaque et en mandéen (voy. Nœldeke, *Neu-syr. Gram.*, § 68, et *Mand. Gram.*, § 136).

Nous n'avons pas dans notre vocabulaire de nom singulier avec cette terminaison *an*, devenue en araméen si fréquente, et qui sert notamment à former des adjectifs des autres noms. Elle est venue même s'ajouter à celle du féminin qu'un substantif masculin peut recevoir, comme abstraction d'une qualité particulière, comme en arabe خَلِيفَة « khalife », عَلَّامَة « très savant ». Cette terminaison ne se trouve plus dans ce sens qu'à l'état isolé, dans quelques noms peu usités, comme ܣܘܪܓܠܐ, plur.

ܡܘܕܥܬܐ ; ܡܫܬܘܕܥܢܐ, plur. ܡܫܬܘܕܥܢܐ[1]; elle s'est ainsi transformée en ܬܢܐ *thânâ*, pour indiquer une qualité ou une passion à un haut degré, comme ܪܘܓܙܬܢܐ «très coléreux», רַעְבְתָן «famélique», עַנְוְתָן augmentatif de עַנְוָן «humble»[2].

Un adjectif à l'état absolu, qualifiant un substantif à l'état emphatique, aurait quelque chose de choquant, on doit donc lire *denpo errikho* pour *denpo errekh* «une queue longue».

Plusieurs particules présentent de l'intérêt. *Attar* «tout de suite» se rencontre dans *kom attar nedmoukh* «lève-toi, allons dormir», et dans *zekhatar*, fém. *zichetar* «va-t'en». On peut le comparer avec le néo-

[1] La Péshîṭâ traduit par ܡܘܕܥܬܐ l'hébreu מוֹדָע, *Ruth*, II, 1, et par ܡܫܬܘܕܥܢܐ le mot מֹדַעַת, *id.*, III, 2; ces mots signifient, le premier, un parent, le deuxième, un parent par excellence, un proche parent. Déjà Aboulwalid, dans le كتاب الأصول (éd. Neubauer, col. 277, l. 12), avait remarqué le sens augmentatif de la terminaison féminine de ce mot (التاء فيه للمبالغة). Suivant Yussef d'Angora (Joseph Accur. p. 89 de sa *Gramm. syr.*), ܡܘܕܥܬܐ, plur. ܡܘܕܥܬܐ, a le sens ordinaire de «savant»; il le rend par عالم, plur. علماء, tandis que ܡܫܬܘܕܥܢܐ est celui à qui incombait le droit et le devoir de susciter des héritiers à un parent décédé sans postérité, en ayant des relations (ܫܡܫ, hébr. ידע) avec sa veuve; il le traduit par عرّابي (voy. *Thesaurus* de Payne-Smith). Le mot מֹדַעַת, entendu dans ce sens, répondrait bien à l'esprit du livre de Ruth, où le devoir de perpétuer une famille qui s'éteint est étendu aux proches parents et non pas limité seulement au beau-frère, comme le lévirat du Deutéronome.

[2] Dans les *targums*, ces deux mots sont ponctués avec *ḥireq* sous l'*aïn* : עִנְוְתָן, עִנְוָן, mais à tort, car tous ces adjectifs sont formés de participes de verbes intransitifs.

hébraïque אַלְחַר contracté de על־אחר (ar. على إِثْرِه), contraction très usitée dans cette langue (comp. אַגַּב = על־גב) et dont nous avons ici encore deux exemples, dans *apaïtha* « à la maison » = על־הבית, et *ʿawaïnot* « aux sources » = עַל־עֲיָנוֹת, le *w* maintenant l'*hiatus* entre les deux *ʿaïn*.

Chou « non, ne . . . pas », est abrégé de l'arabe vulg. شُوَيَّة « un peu = pas », comme « rien » = *rem*. Un ش, abrégé de شي, se trouve souvent, dans l'idiome de Syrie et surtout d'Égypte, associé à une négation, ainsi : مُوش طَيِّب « pas bon », لا تَضْرِبْهُش « ne le frappe pas » (voy. Caussin de Perceval, *Gram. arab. vulg.*, p. 120). Dans *kallês* « un peu », la particule s'est contractée avec قَليل, le ش s'étant changé en *semcath* en passant en syriaque.

Dans la composition du participe et du pronom, pour former le temps présent, le pronom précède dans : *mo tchobi* « que bois-tu ? », *ekh tchobi* « comment vas-tu » (sur *hobi* = ܗܘܐ, comp. *Z.*, p. 187); mais il suit dans *cho bat ana* « je ne veux pas », *mo bettakh* « que veux-tu ? »

Il aurait été à désirer que M. Huart eût noté l'accent tonique. Sans doute l'arabe a dû dans cette question exercer de l'influence; mais il aurait peut-être surgi quelque lumière là où nous avons si peu de renseignements positifs.

OBSERVATIONS LEXICOGRAPHIQUES.

Nous donnerons, en suivant l'ordre de la liste,

quelques explications que nous croirons propres à justifier les rapprochements que nous avons faits.

Besnitha « jeune fille » est le féminin de *besôna* « garçon », qui heureusement se rencontre quelques lignes plus bas. En syriaque, le mot ܒܙܘܢܐ, diminutif de ܒܙܐ, signifie « tette, bout de sein », de là le sens de « nourrisson, enfant à la mamelle », qui peut en être facilement dérivé (comp. ܝܢܘܩܐ). M. Payne-Smith, dans son *Thesaurus*, cite un exemple où le mot ܒܙܐ a le sens de *infans*. Dans notre transcription, *s* = double *zaïn*.

Chenitha « femme » est également un diminutif de *netch* qui se trouve dans la dernière phrase *netchilmonôn*. Le *noun* est tombé comme dans ܐܢܬܬܐ אִשָּׁה (plur. ܢܫܐ נָשִׁים). Le *t* chuintant est rendu, comme nous l'avons remarqué plus haut, tantôt par *ch*, tantôt par *tch*.

Safrôna « moineau », comparé avec צִפּוֹר ܨܦܪܐ, est un nouvel exemple d'une forme extérieure se substituant à une forme intérieure (diminutif).

Maranta « fuseau » = ܡܪܘܕܢܐ مِرْدَن (*Bar ʿAli*, édit. Hoffmann, n° 6646), par métathèse du *d* prononcé *t*, comme dans *wart* = وَرْد. Le mot ܡܪܘܕܢܝܬܐ = مُرّانَة « lance dure, houlette », paraît plus éloigné.

Tchouth « il n'y a pas » est contracté de *chou* « non pas », et ܐܝܬ.

Sahva « lune » est l'arabe آلصُّهْبَاء « la rousse », expression appliquée ordinairement au vin. On sait que beaucoup des nombreux mots signifiant « clarté » commencent par une dentale (sifflante ou aspirée) suivie d'une gutturale. Parmi ceux qui désignent un phénomène céleste, correspondrait à notre mot le syriaque ܙܰܗܘܳܐ (*Matth.*, xvi, 2, et Lagarde, *Anal. syr.*, p. 186, l. 18) ou l'hébreu זָהָב (*Job*, xxxvii, 22).

Kencha « messe, église, réunion » (rac. ܟܢܫ), est devenu en arabe كَنِيسة, qu'on dérive à tort, selon nous, de ἐκκλησία.

Dans *blota* « ville », nous aimons mieux voir le pluriel بِلاد, employé comme collectif, que le mot بَلاط = *palatium*, qui ne paraît pas avoir pris en arabe le sens de « cité »; د = *t*, comme dans *wart* = وَرْد.

Nous avons assimilé *yaïssa* « bonne » avec ܡܣܰܥܕܳܐ « compatissante »; on pourrait aussi mettre en parallèle le syro-palestinien ܝܐܝ « beau », jud.-aram. יָאוּת (Nœldeke, *Z.*, t. XXII, p. 486).

Nechghila « occupée » = شَغِيلَة. La première syllabe est le pronom de la 1[re] personne, et le sens est « je suis occupée ».

Ibelḥell « beau » vient vraisemblablement de ܚܰܒܺܝܒ « distingué », comp. hébr. בָּחוּר « jeune homme plein de force ». Cependant l'*aleph* prosthétique et le redoublement du *lâmad* feraient penser à un mot im-

porté, et on songe à l'arabe فَحْل «étalon», au figuré «un homme vigoureux qui marche à la tête des autres, le coq du village», selon l'expression vulgaire. Le changement du ف en *beth* est possible (comp. les prépositions فِي et بِ, et plus loin *tarba* = طَرْفَة).

Les phrases : *mobettakh*, fém. *mo bettech* «que veux-tu?», *cho bat ana* «je ne veux pas», *battéïna* «nous voulons», méritent de fixer l'attention un moment. Dans ces mots, le radical *bet* ou *bat* se distingue visiblement de celui de *beʿich* «je veux» = ܒܥܝܐ, et paraît identique avec *bet*, usité en néo-syriaque oriental pour former le temps du futur. Dans le dialecte arabe de Syrie et d'Égypte, on se sert aussi pour cet usage du mot بدّ *bedd* avec le pronom suffixe, comme بدّه يكتب *beddo yktob* «il écrira» (voy. Caussin de Perceval, *Gram.*, p. 29). Cette prononciation confirme l'opinion de M. Nœldeke qui voit dans ce mot une contraction de ܒܥܐ ܕ *quæsitum est ut* (cf. *Neu-syr. Gram.*, p. 295).

Pour le mot *ihmidz* «j'ai vu» = ܐܣܬܟܠܬ, on peut consulter la note 2, p. XXXVIII, de la *Neu-syr. Grammatik*, et *Z.*, 1868, t. XXII, p. 494 et 515.

Ko tarba, fém. *ki tarba*, doit se rendre par قِ طَرْفَة, fém. قِي طَرْفَة «prends garde un moment». Le mot ܛܪܦܐ a également le sens de «un moment, un clin d'œil (*Augenblick*)», ainsi on dit ܛܪܦܐ ܕܥܝܢܐ «un instant» (Payne-Smith, *Thes.*).

Dans *pâlôch mabsouth* = « pour le moment, satisfait », les deux mots حال (néo-syr. ܗܳܠܳܐ) et ܗܳܫ se sont contractés en *âlôch*. Mais ce mot n'a rien à faire avec le néo-syriaque oriental ܚܰܟܳܡ « gratis » = بِلا شى (Nœldeke, *Neu-syr. Gram.*, p. 166).

Nous espérons que prochainement une matière plus abondante permettra de donner sur le dialecte de Ma'loulâ un travail plus complet.

POÈME DE ÇABI,

EN DIALECTE CHELHA,

TEXTE, TRANSCRIPTION ET TRADUCTION FRANÇAISE

PAR M. René BASSET.

I.

De tous les dialectes berbères du nord de l'Afrique, le zouaoua en Algérie et le chelha au Maroc sont à peu près les seuls qui aient une littérature écrite. Les documents indigènes que l'on possède dans les dialectes de Bougie, des Illoulen, d'Ouargla, du Rif, des Chaouïa et des Zenatia se réduisent à quelques contes publiés à la suite de la grammaire du général Hanoteau. Les dialectes des Guanches, d'Aoudjilah, de Ghdamès et de Siouah ne sont guère plus connus, non plus que celui du Mzab, quoique une récente exploration, celle de M. Masqueray, soit loin d'avoir été infructueuse; mais il faut attendre la publication des résultats. Le zouaoua, au contraire, nous offre les chansons populaires, les contes, les k'anouns recueillis par le général Hanoteau, la traduction du catéchisme, des évangiles et des épîtres

par le P. Creuzat[1], le Themchaouth (recueil de contes) et quelques lettres et poésies conservées dans un manuscrit de la Bibliothèque de Leyde[2].

Les textes chelhas, presque tous inédits, sont écrits dans un style plus littéraire, et, malheureusement aussi, plus mélangé de mots arabes. Quoique le berbère puisse former des noms abstraits, il a emprunté presque tous ses termes de droit et de religion à l'arabe, à ce point que, dans certains traités comme le Bah'r eddomouâ et le H'aoudh, à part quelques verbes, les pronoms et un petit nombre de substantifs, tous les mot sont arabes. La plus grande partie des manuscrits berbères de la Bibliothèque nationale appartiennent à ce dialecte :

I. Études berbères par J. D. Delaporte, renfermant entre autres une grammaire chelha incomplète; trente-cinq dialogues avec une transcription et une traduction interlinéaire; un fragment de Kalilah et Dimnah, quelques vers, le poème de Çabi, dont je reparlerai plus loin, et seize lettres commerciales. Tous ces morceaux, écrits en chelha, sont transcrits et traduits. (Fonds berbère n° 1.)

II. Deux manuscrits, contenant les ouvrages sui-

[1] Je ne mentionne pas la traduction des douze premiers chapitres de l'Évangile selon saint Luc, faite par Hodgson pour la société biblique de Londres. M. Newman a montré qu'elle était remplie de fautes.

[2] Cf. De Gœje, *Catal. cod. oriental. bibl. acad. Lugd. Bat.*, in-8°. Leyde, 1873, t. V, p. 128-130.

vants : 1° le H'aoudh (الحوض) « la piscine », composé par Moh'ammed, fils de Âli, fils d'Ibrahim de Sous, et terminé en l'an 1121 de l'hégire. C'est un résumé de la doctrine malékite, d'après Sidi Khalil. Cet ouvrage est écrit dans une sorte de prose rimée. 2° Bah'r eddomouâ (بحر الدموع) « la mer des pleurs », du même auteur, également en prose rimée. M. de Slane (*Hist. des Berbers*, trad. d'Ibn Khaldoun, t. IV, p. 536 et suiv.) a donné un sommaire de ces deux traités, la transcription et la traduction des deux premiers chapitres du second. A l'un des manuscrits est jointe une traduction interlinéaire en patois marocain. (Fonds berbère, n°s 3 et 9.)

III. *Kitab ech-chelha*, renfermant vingt-cinq contes : texte berbère, traduction arabe, transcription en caractères latins et traduction française par J. D. Delaporte. M. de Slane a également publié un de ces contes dans son appendice à l'*Histoire des Berbers*. (Fonds berbère, n° 4.)

IV. Deux manuscrits d'un commentaire sur le Bordah du cheïkh El-Bouçiri. L'un d'eux contient, outre le texte arabe et le commentaire berbère, la traduction de celui-ci en patois marocain. (Fonds berbère, n°s 7 et 10.)

V. Quelques phrases grammaticales sans importance dans un petit manuscrit de cent pages intitulé *Études berbères*. (Fonds berbère, n° 11.)

VI. Un traité sur les devoirs du Musulman, rite malékite, par Sidi Ibrahim fils de Âbd Allah le Sinhadji, d'après Sidi Âli, fils de Moh'ammed, fils de Ouisîden. A la suite se trouve un troisième manuscrit du H'aoudh et du Bah'r eddomouâ. (Fonds berbère, n° 6.)

M. de Slane mentionne deux autres exemplaires de ces derniers ouvrages : l'un appartenant à M. de Gayangos, l'autre à la bibliothèque d'Alger. Enfin M. Rey, attaché à la légation du Portugal au Maroc, possède un manuscrit du commentaire berbère sur le Bordah.

Telle est la littérature manuscrite du chelha. Nous savons néanmoins par El-Bekri qu'en l'an 127 de l'hégire, Çalih' ben Tarif, se donnant pour prophète, écrivit en berbère un K'oran dont quelques mots nous ont été conservés. En 313 de l'hégire, un autre imposteur, Hamin, composa également un K'oran berbère dont un fragment, traduit en arabe, est cité par El-Bekri. Le fondateur de la dynastie des Almohades, Moh'ammed, fils de Âbd-Allah, écrivit, outre trois traités dogmatiques en arabe, qui se trouvent à la Bibliothèque nationale, une traduction berbère du K'oran et de deux de ces traités : le Morchida et le Taouh'id. Hodgson et M. de Slane ne désespéraient pas de voir retrouver un jour ces trois curieux ouvrages chez les Masmouda de l'Atlas. Deux traductions contemporaines du K'oran en berbère, dans la province de Sous, causèrent la mort de leurs auteurs.

Les documents chelhas imprimés sont bien moins importants que les manuscrits. En voici la liste, d'après d'Avezac, Hodgson et M. de Slane :

Jones, *Dissertatio de lingua shilhense*, à la suite de Chamberlayne; *Oratio dominica in diversas linguas versa;* Amsterdam, 1716, in-4°.

Hoest, *Vocabulaire recueilli au Maroc*, à la suite de sa description du Maroc; Copenhague, 1779, in-4°.

Chénier, *Vocabulaire chelha* (t. III des *Recherches sur les Maures;* Paris, 1787, in-8°).

Jackson, *Vocabulaire berbère*, à la suite de sa description du Maroc.

Badia y Lieblich (le faux Âli bey El-Âbbassi), *Vocabulaire de 130 mots chelhas.*

Shaler, *Esquisse de l'État d'Alger*, trad. par Bianchi; Paris, 1830, in-8°. Il a rassemblé les vocabulaires de Shaw, Chénier, Hornemann, Âli-Bey, et y a joint une liste de mots chelhas et mzabis recueillis par Schultze et Bengammon.

Schultze, *Observations sur le chelha* (*Nouvelles annales des voyages*, 1830).

Gräberg de Hemsö, *Remarques sur la langue des Amazirghs*, avec les notes du Rév. Renouard (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1836).

Prichard, *Vocabulaire chelha* (*Researches on the physical history of mankind*, t. II).

Venture de Paradis, *Grammaire et dictionnaire de la langue berbère*, ouvrage publié par A. Jaubert; Paris, 1844, in-4°. Le dialecte de Bougie et le chelha y sont confondus.

J. D. Delaporte, *Spécimen de la langue berbère* (dialecte chelha), un cahier in-folio de 64 pages, renfermant deux dialogues et le poème de Çabi. Le texte est extrait du manuscrit 1, fonds berbère de la Bibliothèque nationale, et accompagné d'une transcription en caractères latins et d'une double version française, l'une interlinéaire, l'autre infiniment trop diffuse et trop libre. Ce texte est assez différent de celui que je publie. Il contient en plus un assez grand nombre de vers que j'ai cru devoir reproduire en note : dans certains passages, en effet, ils servent à compléter le manuscrit, mal écrit et incomplet vers la fin, que j'ai eu à ma disposition. J'ai refait la traduction des passages cités, et vérifié le texte vers par vers sur la copie faite par J. D. Delaporte lui-même, et qui se trouve à la Bibliothèque nationale; car l'édition autographiée renferme de nombreuses incorrections.

De Slane, *Appendice sur les Berbères*, à la suite du IV[e] volume de sa traduction d'Ibn Khaldoun; Alger, 1856, in-8°. Cet appendice contient : un aperçu sur les origines des Berbères[1], un abrégé de grammaire chelha extrait en partie du manuscrit 1 de la Bibliothèque nationale, une bibliographie complète des ouvrages sur les divers dialectes berbères et la liste de sept manuscrits qui se trouvaient alors à la Bibliothèque nationale, un conte en chelha et en zouaoua,

[1] Sur l'assertion de M. de Slane que le berbère diffère essentiellement du copte par la conjugaison, la déclinaison et le vocabulaire, on peut consulter le travail M. de Rochemonteix intitulé : *Essai sur les rapports grammaticaux qui existent entre l'égyptien et le berbère* : Paris, 1876.

les deux premiers chapitres du Bah'r eddomouâ, une lettre en chelha (ces divers ouvrages sont empruntés à Delaporte), enfin quelques notes sur les Berbères d'après les écrivains grecs et latins.

Hanoteau, *Conte traduit en tamazir't de la province de Sous* (Chelha), à la suite de sa *Grammaire kabyle;* Alger, 1858, in-8°, 303 p.

Le dialecte chelha ou tamazir't se parle dans toute la partie occidentale de l'empire du Maroc, depuis Rabat' jusqu'à l'Oued-Noun : il est également la langue des tribus insoumises qui habitent l'Atlas occidental et qui fondèrent au VIe siècle de l'hégire le puissant empire des Almohades. Cependant, il est douteux que, même à cette époque, les Berbères, en écrivant leur langue, aient employé leur alphabet national que nous retrouvons dans les inscriptions lybiques et que les Touaregs ont conservé.

II.

Les lettres arabes ne rendant pas exactement tous les sons berbères, plusieurs signes ont été empruntés à l'alphabet persan : ڭ, ژ, چ, et, d'après Delaporte, il faut y joindre le caractère ڞ *zh*, que j'ai rarement rencontré dans un texte écrit par un indigène. Pour les voyelles qui s'écrivent ordinairement, le *fatha*, le *kesra*, le *dhamma* ont les mêmes sons qu'en arabe : le *fatha* représente aussi quelquefois l'*é* fermé, qu'on rend également par le *sokoun* [1]. Les con-

[1] Les différences grammaticales du chelha et du zouaoua étant peu importantes, j'ai cru ne devoir donner ici qu'un court sommaire des

sonnes sont les mêmes qu'en arabe; toutefois, le ظ ne se trouve pas dans un mot d'origine berbère.

Un certain nombre de lettres du même ordre permutent ensemble : د, ذ, ط, ت, ث; ج, چ, ژ; س, ص; خ, غ, ق; etc. Le ث et le ذ, si fréquents dans les dialectes berbères d'Algérie, sont d'ordinaire remplacés, en chelha, par ت et د. Le و redoublé devient ب. Exemple : اوض *aoudh* « arriver », aor. يبّض *ibbodh*.

PRONOMS PERSONNELS.

PRONOMS ISOLÉS.

	Singulier.	Pluriel.
1re pers.	نك *nek* « moi »	نكني *nokni* « nous ».
2e pers. masc.	كيّ *kii* « toi »	كنوي *konoui* « vous ».
2e pers. fém.	كم *kem* « toi »	كمتي *konamti* « vous ».
3e pers. masc.	نتّا *netta* « lui »	نتني *netni* ou نثني *nethni* « eux ».
3e pers. fém.	نتّت *nettat* « elle »	نثنتي *nothenti* « elles ».

A ces pronoms s'ajoutent souvent les particules *i* et *n*. Exemple : *nekkini*, *kin*, etc.

PRONOMS AFFIXES.

	Singulier.	Pluriel.
1re pers.	ي *i* « moi ».	اغ *ar'*, ناغ *nar'*.
2e pers. masc.	ك *k*.	ون *ouen*, كن *kon*.
2e pers. fem.	م *em*, كم *kem*.	كنت *kent*.
3e pers. masc.	س *s*, ت *t*.	سن *sen*, تن *ten*.
3e pers. fém.	س *s*.	سنت *sent*, تنت *tent*.

formes, et renvoyer pour les développements à la grammaire kabyle du général Hanoteau, le meilleur ouvrage sur le berbère d'Algérie, avec le *Dictionnaire français-berbère* (dialecte de Bougie), publié par M. Brosselard. Paris; Imp. royale, 1844, gr. in-8°.

Ces formes varient, suivant qu'elles servent de régime direct ou indirect d'un verbe ou qu'elles sont le complément d'un nom. Dans le premier cas, on emploie la première colonne, dans le second, l'autre colonne.

Le verbe chelha ne se distingue du verbe zouaoua que par la substitution du ت au ث et au ض :

	Singulier.	Pluriel.
1re pers.	زريغ *zer-ir'* « j'ai vu ».	نزر *nezer.*
2e pers.	تزر *tezra.*	تزرم *tezrem.*
3e pers. masc.	يزر *izra.*	زرن *zeren.*
3e pers. fém.	تزر *tezra.*	زرنت *zerent.*

Ce temps n'a pas de sens proprement déterminé; il s'emploie d'ordinaire pour le parfait, mais il peut désigner le futur, surtout avec la particule را *ra* ou غا et اد, et le présent avec la particule اد. Le participe se forme en ajoutant la particule ن à la troisième personne du singulier masculin de l'aoriste. Exemple : يزرن *izeran* « voyant ».

De même que le zouaoua, le chelha admet des modifications verbales, à l'aide de préfixes : *s* (factitif), *m* (réciprocité), *t* pour *the, tse* (passif, réciprocité). Il en est de même pour la formation des noms verbaux par les particules *a, t, ou*, etc. (Voir Hanoteau, *Grammaire kabyle*, liv. II, ch. II.)

Les substantifs masculins commencent ordinairement par ا, و, ى ; les féminins par ت, excepté يمّا *imma* « mère ». Aux cas obliques, ou lorsque le sujet n'est pas

le premier mot de la phrase ou déterminé par la particule د, l'ا initial se change ordinairement en *ou*. Exemple : امحضار *ameh'dhar* « jeune homme », cas oblique, *oumeh'dhar;* اڭلّيد *agellid* « roi », cas oblique, *ougellid.*

Le chelha a deux formes de pluriel : l'une externe, que l'on obtient en ajoutant *en* ou *an* à la fin du substantif, et lorsqu'il commence par un *a*, en changeant cet *a* en *i*. Exemple : اڭلّيد *agellid* « roi », pluriel, اڭلّيدن *igelliden;* 2° un pluriel interne, combiné d'ordinaire avec le pluriel externe. Exemple : اضاد *adhad* « doigt », pluriel, اضودان *idhoudan;* تڭمّى *tigimmi* « maison », pluriel, تڭمّا *togamma;* اسيف *asif* « rivière », pluriel, اسافن *isafen;* تمزيرت *tamzirt* « pays », pluriel, تميزرا *timizera;* افروخ *afroukh* « garçon », pluriel, افرخان *iferkhan.* Le pluriel de اڭما *egma* « frère », est يتما *itema;* celui de تمتّوت *tamettout* « femme », est تولوين *toulaouin* « petits cœurs », de ول *oul* « cœur ». Au pluriel féminin, le *t* de la désinence tombe et est remplacé par *en* ou *in.* Le ت sert aussi à former les diminutifs.

Les pronoms démonstratifs et indéfinis sont les mêmes qu'en zouaoua. Comme le mzabi et le tamachek', le chelha a gardé les anciens noms de nombre :

يان *ian* « un », fém. ياض *iadh* ou يات *iat.*
سين *sin* « deux », fém. سنت *senat.*
كراض *kradh* « trois », fém. كراضت *kradhet.*
كز *koz* « quatre », fém. كزت *kozet.*

سمّوس *sommous* « cinq », fém. سمّوست *sommoust.*

سديس *sedis* « six », سديست *sedist.*

سا *sa* « sept », fém. سات *sat.*

ثام *tham* « huit », fém. ثامت *thamet.*

تزا *tza* « neuf », fém. تزات *tzat.*

مراوى *meraoui* « dix », fém. مراويت *meraouit.*

ميا *mia* « cent », emprunté à l'arabe.

يفض *ifidh* « mille ».

Pour « vingt », on dit deux dizaines, « trente », trois dizaines, etc.

Pour l'emploi des particules اغ, ارا, د, et les prépositions, voir Hanoteau, *Grammaire kabyle*, liv. I, ch. III, et liv. III; de même pour les adjectifs.

III.

Il ne me reste plus qu'à dire quelques mots sur le texte qui suit. Ce poème, très populaire aux environs de Mogador et de Sous, est écrit dans une langue assez pure, en vers syllabiques, que je ne n'essayerai pas de scander, mais qui semblent imiter la mesure du basit' arabe. En effet, en supprimant, comme le font les Berbères, les désinences de la phrase arabe qui marque les divisions du poème, on obtient la notation suivante :

Thomma ççalat | ou esselam | âla Nabi | Moh'ammed

Mais la métrique berbère n'ayant jamais été étudiée, ce n'est qu'avec la plus grande réserve que je formule cette opinion.

La bénédiction invoquée pour le prophète sert à marquer une division en six strophes de longueur irrégulière. Elle ne se retrouve pas dans la copie de la Bibliothèque nationale, beaucoup plus complète que le manuscrit, assez mal écrit sur un feuillet de papier européen, dont je dois la communication à M. Rey, par l'obligeante intervention de M. Barbier de Meynard.

Quelques vers étaient illisibles sur le manuscrit, je les ai remplacés par une ligne de points. Il en est d'autres que je n'ai pu traduire; je me suis contenté d'en donner le texte et la transcription, sans chercher à inventer un sens plus ou moins probable. Du reste, les suppléments de Delaporte, que j'ai placés en note, servent à combler toute lacune. Je n'ai pas cru devoir indiquer les nombreuses différences qui existent entre les deux textes; qu'il me suffise de dire que, sur cent vingt-sept vers dont se compose ce poème, quarante à peine sont identiques dans l'une et l'autre copie. Le texte en lettres arabes est la reproduction exacte du manuscrit; la transcription en caractères français, pour laquelle j'ai adopté le système du général Hanoteau, présente les mots berbères séparés, ainsi qu'ils doivent l'être; enfin, pour la traduction, j'ai suivi pas à pas chaque vers, sacrifiant au besoin l'élégance à la fidélité.

IV.

بسم الله الرّحمن الرحيم
ثم الصّلوة والسلام على نبى محمّد[1]
بسم الله وبالله · الباب اروان ايـنّـا
اتنّان اسدّن الطّلبا غلغران العظيم
ابسم وبالله انبدو اكلام لحسن
اسمع كلام لحسن اوجه لخيار لحسن
ربغ انفصل يت القاصد نيان الحضر
سلزغ يربّ ملكس كلّ العمل
استّد ناو تلّا غلحدت اوال امحان
اد سنت التّلوغ لقلبنك او اصمّان
امّت بابس دماس نصبى سل امزّى[2]
الولدين مضان اغد مسكين الحضر
اسهد مولانا السّعيد املاس اغرس
ارت بهر ربّى سرج افكباس لغران[3]
. . كم الم اتلحتمد لغلوم ارلّن
اتّاس ابب دمّ مدامّلن اغراس
نتمز كّدريغ اكس ادرغ اول امحان

[1] حكايت الصّبى مع ابيه وامه حين كانوا فى النار واخرجهم هو من النار بفضل الله وقراة القران العظيم وكان ابوه يقطع الطريق ويقتل الارواح ولم يصلّى وامّه كانت تعصى الله ولم تصلّى ولم تطيع زوجها

[2] ثمّ صلات عليك اولّد رسال ملنا
القوام اتّبى محمّد رسول لمختار
بينغ كيس اوّل استدرك والتّران

[3] دغقضا فحضار الغسار لممات

ربّى درسل الله اغرجغ لعفو افلّاس
امّل يامر ربّى سلجل توت لعتى
ثمّ الصلاة والسلام على نبى محمّد

اكّزد لمزان ار تزّان كلّ العمل
اكّور ايلّغ الا لحسنبك امولانا
يوم القيام يوم الندام يوم الحشار
يا معشار عباد الله انكرت الجم
....ن كلّ مدن غلحسب هك ورّ الّن [1]
الّا كر ارسركس لعيب اتنو اززيان
اقند اد فغ اكّزل اتنيزر كيان [2]
اكّفّغ امولانا غلّى غر نف نكران [3]
ثم الصّلاة والسّلام على نبى محمّد

اكّزد لمزان ارتزان كلّ العمل [4]
الّا كر يولجور كّتنن اكغان

1 مند كولّ در لحساب ايفاصل كيان
اغد متّضفارن غد لغر يوف نكران

2 الّكر ارنت اتّكر فدّنيا ارسنتال
ابيناك ايلّ اسكر كّس واليعان

3 غلّغتلّ تمّر اكّتن او لشّواش
يود سيد رسل الله رحمت المام
اكّلخيار اعزّت اله افكاس لكرام
اشفعاد نبّى محمّد رسول المام

4 يلزحام اكّتن غكدنّ هاك وارّ ايلّان
اقند اييشّن كر غسران اتغكين

كّر تشرفن اغنلّى دسوال رحان
الّا كر يو دّنوب كّتنين ارلّان
اكّت مولانا دالعذاب احمان الظى [1]
ولا يرا لا كنّين اطلب غدّنيا ارتعصوم
الّا كر ارتزّ الكذب اغوتن شطان
الّا كر ارتزّ لحرز اغوتن شطان [2]
اسو نوا ار بلغ نّبى رسول الكلام
انّغدى لخبر غلقران العظيم
امل كونين الطلبا غدّنيا ارتعصوم
ولاين اىزغ.............. ييلان
سرت كلّ سلجنت الطلبا دار الكرام
اشفع كّون مولانا د لقران العظيم [3]

ثم الصلاة والسلام على نبى محمّد
ارغد المّا سوول ندتك ايحضار
اكّز غلعلم الّا غلقصور اعلنين [4]

1 ينضعان انّبى محمّد افتو سلكرام
ينعصان انّبى محمّد افتو ستّران
ازلد كولّ ربّ طلب غسران انّياس
2 ازيناس شهوت ندّنيا دلحرام
تسكرم نيت اطلبا ذنوب اروال خضّان
مشّكز ايزر غلجه نكرا ايعحان
3 دّنكلّ سلجنت لفز امحان اغلّان
العنيت دلغواكه اعفا ملنا
4 ارتصاب لجنت لحبيب ايناسن سلّغ
اصوت نبيب دمّ غكّنس كولّ نتّار

دّ سرس اخت يت الجاريه تنياس
كيّ اتنّاس ايدم العراب اركاك السّحيلّ
يبك دمك لّن غكّنس كلّ نتّار
ترت سل لفرح دلعب اتناس امسكين
ادّ شبب اكّلّن لحزن اصحان اغلّان
ادّ شبب اكّلّن اجد اغر مولانا
دتغصبج لّسان اهذ خفيف لكلام
امولانا لوديـنين غنّار[1]
الحرمنك اسيد اد تغكّم النّار
نكّ ديب دمّ دلحبينو الا يتمى
سير انّاس الهى الصّبى يان غغغاس
يان انيلى غنّار لجز نيان اتعصون
ثم الصلاة والسلام على نبى محمّد

مّر زكّيس اركان اتّزّال حين اضحاك
مرّ زكّيس اغلا غلحزن اصحان ارلّان
دّون ار غلّى غتلى خزن ونتّران
يغن خازن انت اكّىّ نيان لكرسى
اكّان ونتّور اكّى نت نتّران
الطّغ اكان اعدن ونتّران
اوجبسد الحضار غسران انّيس
السّلام عليك خازين نتّران[2]

1 كى ايكّان اغفّر ابينو املنا
2 يلطيف ياعزيز يا جبار دانت اكّات
تّر ستّر لسن لّبس ونتّران

اوجبسد اكّن ملك غسران اتّياس
عليكم السّلام اوجه لخيار لحسن
مكّد اون الصّبى ارتكّت وتلمرتان
مكّد يون الصبّى يداغران لغران
سزّن او ركغد لجزنك الحضر
اوجبسد الحضر غسران اتّيس
باب دمّا كدنمد افكان ايشقا
مند فى حقّ الله امليك ما نغلّان
اوجبسد الّن ملك غسران اتّياس
فكت كلّ تّعت الصّبى ما نصّفات
غلّ بابانك دمّك نسكلت ينّغلّان
اوجباسد الحضار غسران اتّياس
باب طويل اوسع الوجه اتّاس امليك
انّ تك لكّد المربع اتّاس الحضار
كحلت عين اكّان رقيقة [1]
امون دخزين فكين البحور ونسف
لود سلود الغ الكمّن ياوّنوا
بير الغلاق الّا غكنسن كلّ تينّار [2]
اوجبسد الّمّ ملك غسران اتّياس
بابك دمع الصّبى نيتنين ايتّا
اروال شبب اكّلين اكان اتّغش يرّ

[1] الشّفتين حسن لوجه املاس تّعات

[2] في ود ساقر الطف اجر نامن النّار
يفن بابس دمس غكدنّ غيان لمرتان

اوجبسد الّنّ بباس، غسران انّياس
ترولت زڭّكنّغ ايو مكّسرولن [1]
نس سدّين نت فلّون اغرسن غلحمّ الاصمّد
امل كيّ ترولت زڭّك نغ ما كّسرولن [2]
اركنيد نكز اباب انّاس المحضر
ظلام كلّ تخسنم ابد لكنك اسغوا [3]
امنضر منسكرم ايب عذار لغرور [4]
نكّ سكرغ ايو ذنب ڭّثنين غصّان [5]
ننرك تزلّت ارند لغرض اريّ
نغتنل روح عمد سل نمز [6]
امنضر منسكرم ايمّ غدار الغرور

ضلن كولّ غنّار اعد نك او شقان
غلحتغلّن ابد لتنكّتّران
هتى ابنّاس املك اردتنين اينّا
1 تروك سول نسلسك سول نطعك
2 كنّ ايناسن ضّبى كيد افكان اتلّاس
تزرن ايب دمّر اجد ركن اكّنّران
3 ممنك يدّكر نسّود ايناس ايوى
تلّبد اغرد ازضنع لحما نتّران
مننتلكم دززن لعذب اجان اشقان
احّنّهو ايب دمّر ازضكنا كّنّران
4 الكم ايمّر مكند افكان اشقا
كيّن دى سنقرّ سلعينس ليسكار
5 ار نعضاّض لغسد اولد اولا تكرضا
نلهدڭار اغرس الّغنغنا سلمرتان

نكّننيس ايو نعّر كّننين اد سكرغ [1]
اوجبسد الحضر غسران انّياس
صلام كلّ تخسنم ايد لكننك اسغوا
ثمّ الصّلاة والسّلام على نبى محمّد

الحمد لله اشغعد الكريم غيان ايدّوا [2]
يان انلى غنّار الجز نيان اطعصون
ادّ سبابس انّاس اباب ارواح اتدوت
.... ايوّ ملك........ [3]
ادّس مّاس انّاس ايمّا رواح اتدّوت
اهو اتنّاس ايو بابك ابزوارن اتنتويت [4]

1 ار نعضاض لغسد اولد الا نّمما
خينغ بابك ايو فدّنيا ارتتعصو
نكّد ويّض سكرغ دّنب ارواك خصّان
نلهد كّار اغرس الّغنفتا سلمرتان
2 خترت ايب كيّدمّى غينّون
سلجنت يان ايكّور غد ايناس الحضر
3 انّسبايس ايو مندمك يوف اتفتو
نتّت اكيوسن ايو غدس تمحن فلاك
تنّر فلك ايو ايكّازن اولشقتا
نك ايملن ايكّور غد ايناس ايو
نمير ياد تدلّ غدّ نياد لمرتان
الو تنغ ايو لحدد انيّاس اغسكرن
مقر فلّغ تّر تصبرس نيت تقعا
4 اكّتفلّغ جهل نببك سير ايوى
اتّر فلّغ اغرسن غلحما اولسميض

يحل شباب اكّلين ادّ غسران ارلّان
يزند مولانا يان الملك غسران انياس
انا اكرم الكريم الصّبى ماكسلّان
نشفع كلّ غلوليدين الا يتماك
الا لجرانك الصّبى مكنو الان
نشفع كلّ عمّس لجدود ارستّسنين
سلبر كتمنون ارنّى دلقران العظيم
الحمد لله الورجكّنتك ابب يورن
طلب الّا غلجنت لغردوس الا يتماس
الحمد لله الورجكّنك اجيّان
اشفع نّبى محمّد رسول اللّه
..... نجملّات العرش البار تعالى
دا محضارن نسيّد نا عمر بن الخطّاب
ادغ ارياو شيطان ادغ اركّن لعبى
ثم الصلاة والسلام على نبى محمّد [1]

نكّ ايملن ايكّور غد اتناس ايوى
نمير ياد تدلّ فدّنيا دلمرتان
الوننغ ايبولحدد اتناس اغسكران
مقر فلّغ نّر نصبرس نيت نقنعا
سر ايناس ايب كيّدمّ اتغتوم
سلجنت تك ايملن يكّور غد اينّاس احضار

[1] كمّلت الحكايت الصّبى مع ابيه وامّه انتهى بحمد اللّه وحسن عونه

تمّ

V.

TRANSCRIPTION.

Bism illahi rrah'mani rrah'imi
Thomma ççalat ou esselam âla nebi Moh'ammed
Bism illah ou billah lbab irouan ainna
At ennan asaddoun et't'alba r'el K'oran alâdhim
A bism ou billahi anebdou kelam leh'asan
Asmâ kelam alhas'an a ouadjh lekhiar leh'asan
Rir' anfaçal iat elqasid en ian oumeh'dhar
S elmazer' ia rabbi kemel gis koullo alâmal
Asettid naoui tella r'elhadet aoual içh'an
Ad isenit ittilouir' lk'alb enk aouiççeman[1]
Immout babas d emmas n çabi sol imezzi
Aloualidaïn medhan ir'amma d meskin oumeh'dhar
Ishida maoulana essâid imlas ar'aras
Irat behera rebbi ser rebeh' ifkas lk'oran[2]
...ilemma atelah'h'etemed lr'oloum arallan
Inna as a baba d imma madi immalen ar'aras
Netmez gidrir'a gis ad rer' aoual içh'an
Rebbi d erresoul Allah ar'erdjer' lâfou a fellas
Immil iamer rebbi s elmedjal taouit lâti
Thomma ççalat ouesselam âla nebi Moh'ammed

Iggiz d elmizan ar itozzan kollo 'lâmal
Iggaouer aillir' illa lh'esab enk a maoulana
Iaoumo lk'iam iaoumon nadam iaoumo lmih'char
Ia mâchar îbad allah anekrat aloumam
...n kollo meden r'el h'esab ouarra illan[3]

[1] *Thomma ççalat âleik a oual ad irsal maoulana*
Ilak'ouam a nabi Moh'ammed resoul el-mokhtar
Biiner' gis aoual aseltiderk oual iltiran

[2] *Der'qadha f oumeh'dhar illir' sar lmemat*

[3] *Monad koullo ddar el-h'isab aifaçel kouian*
Ma tidhfaren r'edr'id illir' our ioufi nekran

Illa kra ar iserkes lâib a ten our izer ian
Ik'and ad iffer' iga azal a ten izer kouian [1]
Akkafer' a maoulana r'ellir' our noufi nokran [2]
Thomma ççalat ou esselam âla nebi Moh'ammed

Iggiz d el mizan ar itozzan kollo lâmal [3]
Illa kra ioui lodjour iggoutenin ikafan
Ger tachrafen ar'i telli disoual rah'an
Illa kra ioui ddonoubi iggoutenin arallan
Igit maoulana d elâd'ab ih'man aladhi [4]
Ouala ioura la kounin a t'alba r'eddounia ar itâçoum
Illa kra ar ittarou lked'oub ir'oui ten chit'an
Illa kra ar ittarou lh'erouz ir'oui ten chit'an [5]
Isaouen our ibeller' ennabi resoul alkelam
An ir'edai lkhabar r'elk'oran alâdhim
Immil kounin a t'alba r'eddounia ar itâçoun
Oualain. . . . . iilan
Siret kollo s eldjennet at'alba dar alkeram
Ichafâ goun maoulana d el k'oran alâdhim [6]
Thomma ççalat ou esselam âla nebi Moh'ammed

Arrir' d ilemma s oualideinek ai oumehdhar

1. *Illa kra ar nit ittenker f eddounia ar isental*
   Ibin ak our illi iskar ges oual içhan
2. *R'illir tella temara iggouten a ouala chiouach*
   Iaoui d sidi rasoul Allah reh'amet i lomam
   Iga lkhiar iâzza tilahi ifka as lkeram
   Ichafâ d nabi Moh'ammed resoul i lomam
3. *Illi zeh'am iggouten r'akoudanna hak ara illan*
   Ik'and aina ichchen kra r'asran a tefkin
4. *Ian idhân i nebi Moh'ammed iftou s elkeram*
   Ian îçan i nebi Moh'ammed iftou s enniran
   Izlid koullo rebbi t'alba r'ouseran inna iasen
5. *Iziin asen echchahaouat en dounia d elh'aram*
   Teskerem nit a t'alba d'onoub our âla khaççan
   Mach kera ar izeri r'eldjah en kra içh'an
6. *Doun koullo s eldjennet lfaza içh'an ar'ellan*
   Al ânait d elfaouakih iâfa maoulana

Iga zer' lâlum illa r'elk'oçour aâlanin[1]
Tedda ser es akhouti iat aldjariah tenna ias
Kii tenna as a ioudem elârab arkag issih'il
Babak d emmak ellan r'ogens n ennar
Tirit sal lfrah' dlâb i tenna as a meskin
Idda chebab igellin lh'ezen içh'an ar'ellan
Idda chebab igellin isdjed ir'ri maoulana
D tefçih' lisan ahada khefif alkalam
Amaoulana ellan loualidain inon r'ennar[2]
Alh'ormenk a sidi ad itefokkom innar
Nekkî d baba d immi d alh'abib inou ala itma
Sir inna as allah a çabi ian âfir'as
Ian an ili r'ennar ldjaza n ian itâçoun
Thomma ççalat ou esselam âla nebi Moh'ammed

Marra zeg is ar oukan ittâzal h'ina idhehak'
Marra zeg is ir'illa r'elh'ezen içh'an arallan
Iddoun ar r'illi r'in illa khazin ouin n niran
Iafen khazin nit iggi n ian lekersi
Igan ouin nour igi nit nniran
It't'af igan iâmdan ouin n niran[3]
Iouadjeb as d ameh'dhar inna ias
Essalamo âleika khazin n inniran
Iouadjeb as d ikkan malek r'ouseran inna ias
Âlaikoumo ssalam a ouadjho lkhiar leh'asan
Makki d iaouin a çabi our tegit ouin lmertan
Makki d iaouin a çabi ia d ir'eran lk'oran
S ouzizen our igi r'id eldjaza nek oumeh'dhar
Iouadjeb as d ameh'dhar r'ouseran inna ias
Baba d immu kaid nemed ifkan ichk'a
Menid fi h'ak'k' illah a malik ma nir'ellan

[1] *Ar itcçab ldjennet alah'bab inna asen sellar'*
Isaouat n baba d immi r'o kous koullo nnar
[2] *Kii igan ar'effar a baba inou a maoulana*
[3] *Ia lat'if, ia âziz, ia djebbar d nit ikkat*
En nar s ennar ilsin libas ouin n niran

Iouadjeb as d illan malek r'ouseran inna ias
Fkat koullo noûat a çabi ma n çiffat
R'illa babak d emmak nsigelt ai nir'ellan
Iouadjeb as d ameh'dhar r'ouseran inna ias
Baba t'ouil aousâ louadjeh inna as a malik
Imma tega lged almerbâ inna as oumeh'dhar
Kah'lat âino igan rak'ik'ah[1]
Imoun d khazin fkin albeh'our ouin ousafou
Louad s elouad illir' alkemen iaouanou
Bir alfalak' illa r'o gens koll ninnar[2]
Iouadjeb as d ilemma malek r'ouseran inna ias
Babak d emmak a çabi nitenin ainna
Iroual chebab igellin akan ittar'acha iourri
Iouadjeb as d ilemma babas r'ouseran inna ias
Terouelt zeggig enner' a ioui mak iserouelen[3]
Nousis eddin not fellaouen ir'arasen r'elhemm la açemmid[4]
Imil kii terouelt zeggig enner' ma k iserouelen
Our keni ad noukiz a baba inna as oumeh'dhar
Tedhlam kollo tekchenem ibadelken ag ousafou[5]
A mendhra ma teskerem a baba r'dar ler'orour[6]
Nekki sekrer' a ioui d'enoub goutenin r'açcan[7]

[1] *Echchafataïn h'osn loudjouh imlas nouât*
[2] *Fi ouad sak'ar a lat'if adjirna min annar*
Ioufan babas d emmas r'akodan r'ian lmertan
Dhlan kollo r'ennar aâmda nek ou ichk'an
R'el h'alt iller' illan ibadelten ak ounniran
Hali inna as a malek our id tennin ainna
[3] *Nourouk soul neselsak soul ntâmek*
[4] *Kenni inna asen çabi kaii d ifkan italas*
Nouzizen a baba d immi idjderkon ak enniran
[5] *Mamenki ad dakor nessouid inna as a ioui*
Nell abada ar'ad r'ar ad izdhenner' lh'ama n niran
Manin telkem d ouzizen l'âd'ab ih'amman ichk'an
Ah'h'inou a baba d immi izdhaken ak onniran
[6] *Oulakemm a immi ma ken d ifkan ichk'a*
Kouian d'iskerra as s elâib ennes elli iskar
[7] *Our neçkhâçça lafsad a ouelde aouala toukerdha*

Nterk tazallit our neddi lfardh n rebbi [1]
Nek'tal rououh' âmdan soul nemzi
A mendhra ma teskerem a immi r'dar alr'orour
Nekki tenna ias a ioui niira goutenin ad eskrer [2]
Iouadjeb as oumeh'dhar r'ouseran inna ias
Dhlam kollo tekhchenem ibadelken ag ousafou
Thomma çççalat ou esselam âla nebi Moh'ammed

Elh'amd lillahi ichfâ d elkerim r'ian iftou [3]
Ian an ili r'ennar aldjaza n ian it'âçoun
Iddou sbabes inna as a baba arouah' ateddout
. . . . a ioui malek irouaren (?) [4]
Iddou s emmas inna as a imma rouah' a teddout
Ohoui a tennas a ioui babak aizouaren a tentaouit [5]
Iouh'el chebab igellin idda r'ouseran arallan
Izend maoulana ian almalek r'ouseran inna ias
Ana akrim alkarim a çabi mak isallan

1 *Nelha d gar ar'aras illir' nefta s elmertan*

2 *Our neçkhaçça lfesad a oueldi oula nnemima*
Khaianer' babak a ioui f eddounia ar nettâçou
Nekki d ou iadh sekrer' eddounoub our ouala khaççan
Nelha d gar ar'aras illir' nefta s elmertan

3 *Khtirat a baba kii d'immi r'ian en nouen*
S eldjennet ian a iggaouer r'id inna as oumeh'dhar

4 *Inna as babas a ioui moun d immak iouf a teftou*
Nettat a klousin a ioui r'oudis temeh'en fellak
Tenarr felluk a ioui igarzen oula chak'k'a
Nekki a imelen a eggaourer' r'idinnas a ioui
Nemiar iad tidilla f oddounia d elmertan
Oulaen enner' lh'edid inna ias ar' sekren
Mak'ar fellar' ennar neçbras nit neknâ

5 *Iggout fellar' djemil n babak sir a ioui*
Innar fellar' ir'arasen r'el hema oula asemmidh
Nekki a imelen a iggaourer' r'idi tennas a ioui
Nemiar iad tidilla f oddounia d elmertan
Oulaen enner' lh'edid i tenna as ar'sekren
Mak'ar fellar' ennar neçbras nit neknâ
Sir inna as a baba kii d immi a teftoum
S eldjennet nek a imlen iggaouerer'id inna as oumeh'dhar

Nechafâ kollo loualideini ala itemak
Ala djiranek a çabi mak inoualan
Nchafâ kollo r'ammas ldjedoud ar sattou soutin
Sel bereket mennouen a rebbi d elk'oran alâdhim
Alh'amdo lillah al ouardjeg nek a bab iouroun
T'aleb illa r'eldjennet lferdaous ala itemas
Alh'amdo lillah al ouardjeg nek a bab djouiian
Achafâ nabi Moh'ammed rasoul Allah
. . . . . n djemalat alârch albari taâla
D imeh'dharen en sidna Ômar ben el Khat't'ab
Ad ar' our ioui chit'an ad ar' argin lîbi
Thomma ççalat ouesselam âla nebi Moh'ammed.

VI.

TRADUCTION.

Au nom de Dieu clément et miséricordieux,
Puis bénédiction et salut sur le prophète Moh'ammed [1].
Au nom de Dieu, voici ce qu'a dit l'auteur;
Voilà ce qu'ont dit les t'alebs, d'après le Koran auguste.
Commençons ce beau récit par invoquer le beau nom de Dieu.
Écoute ce beau récit, ô homme de bien;
Nous allons raconter l'histoire d'un jeune homme,
En amazir' : ô Dieu, donne à mes actes la perfection.
Ce que nous rapporterons se trouve dans les traditions véridiques.
Ton cœur, dur comme le rocher, en sera attendri [2].

[1] Histoire de Çabi, de son père et de sa mère; comment ils étaient en enfer et comment il les en tira par la grâce de Dieu et la lecture du Koran auguste. Son père, cependant, avait volé sur les grands chemins et assassiné; il ne priait pas; sa mère était rebelle envers Dieu, ne priait pas et n'obéissait pas à son mari.

[2] Ensuite, salut et bénédiction sur toi qui as envoyé notre Seigneur
Aux nations, le prophète Moh'ammed, l'apôtre élu;
Puisse ce que je vais dire satisfaire tout le monde!

Le père et la mère de Çabi moururent pendant son enfance;
Ses parents partirent, laissant le jeune homme dans la pauvreté.
Notre Seigneur le fortuné le guida, il lui montra la voie;
Dieu le conduisit vers le profit et lui donna le Koran [1].
Ensuite. . . . . en pleurant,
Il lui dit : Pourquoi mon père et ma mère ont-ils abandonné (?) la voie (droite)?
. . . . je demande une parole sincère,
Ô Seigneur, ô envoyé de Dieu, j'espère mon pardon.
Ensuite le Seigneur ordonnera d'amener les méchants en cercle.
Puis salut et bénédiction sur le prophète Moh'ammed.

Il établira une balance pour toutes les actions;
Il s'asseoira jusqu'à ce que ton compte soit terminé, ô Seigneur!
Ô jour de la résurrection! jour du repentir! jour de la réunion générale!
Ô assemblée des serviteurs de Dieu! ô peuples, levez-vous!
On examinera le compte de chaque individu [2].
Il y en a qui cachent leurs défauts, de sorte que personne ne les voit;
Mais il viendra, ce jour, où ils apparaîtront aux yeux de tous.
Assiste-nous, ô Seigneur, pour qu'il ne nous arrive rien de fâcheux.
Puis salut et bénédiction sur le prophète Moh'ammed.

Il établira une balance pour toutes les actions;

[1] Ensuite, par la volonté divine, le jeune homme mourut.

[2] Rassemblez-vous tous pour que votre compte à chacun soit réglé;
Ici, vous ne trouverez rien pour excuser votre conduite.

Il en est qui recevront des récompenses nombreuses et suffisantes.
Entre les piliers de la balance, il y aura des paroles consolantes;
Il y aura des pécheurs qui produiront leurs péchés en pleurant beaucoup.
Le Seigneur établira des peines et allumera les feux de l'enfer [1];
Il vous inscrira aussi, vous, t'alebs, qui avez été désobéissants dans le monde [2].
Il en est qui ont écrit des mensonges : Satan les a trompés;
Il en est qui ont écrit des sortilèges : Satan les a trompés [3].
Est-ce que le prophète, mon envoyé, ne vous a pas apporté sa parole ?
Est-ce qu'il ne vous a pas appris (?) la vérité dans le K'oran auguste ?
Ensuite, ô t'alebs, vous avez été désobéissants dans le monde.
Aussi..........................
T'alebs, allez tous dans le paradis, séjour de la vertu.
Le Seigneur et le K'oran auguste vous pardonnent [4].
Ensuite, salut et bénédiction sur le prophète Moh'ammed.

Je retourne à ce qui concerne tes parents, jeune Çabi.
Il était d'entre les savants; il alla dans les demeures élevées [5].

1 Celui qui aura obéi au prophète Moh'ammed sera honoré;
Mais celui qui se sera révolté contre lui ira dans les flammes.

2 Ce jour-là, le Seigneur mettra à part tous les t'alebs et leur dira :

3 Il a embelli pour eux les passions du monde et le péché.
Vous avez commis, ô t'alebs, toute espèce de fautes.
Mais il peut y avoir quelque intercession en votre faveur.

4 Allez tous dans le paradis, séjour des jouissances et du vrai bonheur,
De la grâce et des fruits (?); le Seigneur vous a pardonné.

5 Il trouva au paradis ses amis et leur dit : J'ai entendu
La voix de mon père et de ma mère au fond de l'enfer.

Alors vint à lui une servante, qui lui dit :
Toi, tu parles l'arabe, lui dit-elle.....
Ton père et ta mère sont au fond de l'enfer,
Et tu recherches encore la joie et les divertissements, lui dit-elle, ô malheureux!
L'infortuné jeune homme s'en alla, plein d'un chagrin réel;
L'infortuné jeune homme alla se prosterner et implorer le Seigneur.
D'une voix éloquente, il prononça ces paroles rapides :
Ô Seigneur, mes parents sont en enfer [1];
Que ta grâce, ô mon Maître, nous préserve du feu,
Moi, mon père, ma mère, mes amis et mes frères!
Va, Çabi, dit Dieu, je pardonne à l'un d'eux;
Que l'un d'eux reste en enfer, punition du rebelle.
Ensuite, salut et bénédiction sur le prophète Moh'ammed.

Tantôt, joyeux de cette réponse, il court en riant;
Tantôt, un chagrin réel l'afflige et il pleure.
Il marcha jusqu'à ce qu'il rencontra le gardien de l'enfer.
Il le trouva assis sur un trône.
Le gardien était assis sur les flammes,
Et portait une colonne de feu [2].
Le jeune homme s'adressa à lui et lui dit :
Salut sur toi, gardien de l'enfer.
L'ange lui répondit en ces termes :
Salut, homme honnête, homme de bien.
Qui t'amène, ô Çabi, tu n'es pas d'entre les damnés?
Qui t'amène, ô Çabi, lecteur du K'oran?
Ta récompense n'est pas dans les flammes, jeune homme.
Çabi lui répondit alors en ces termes :
Mon père et ma mère ont pris beaucoup de peine pour moi;

[1] Ô Seigneur, toi qui existes, pardonne à mon père!

[2] Ô Dieu bienfaisant, ô Dieu généreux, ô Dieu puissant! Il entassait Feux sur feux, vêtements de flammes pour les damnés.

Par la vérité de Dieu, ô ange, regarde où ils sont.
L'ange lui répondit alors en ces termes :
Fais-moi leur description, Çabi; quels sont leurs traits?
Nous chercherons alors où sont ton père et ta mère.
Alors le jeune homme lui répondit en ces termes :
Mon père est grand, large de figure, dit-il, ô ange.
Ma mère a la taille carrée, dit le jeune homme,
Les yeux noirs et petits [1].
Le gardien l'accompagna; ils allèrent dans les mers de flammes,
De fleuve en fleuve, jusqu'à ce qu'ils arrivèrent à un puits,
Au puits d'El-Falak', qui est au fond de tous les enfers [2].
Alors l'ange s'adressa à lui en ces termes :
Voilà ton père et ta mère, Çabi.

Le malheureux jeune homme se détourna, s'évanouit et revint à lui.
Son père lui adressa alors ces paroles :
Tu nous fuis, ô mon fils! Qui te fait fuir?
Pour toi, nous avons fait des dettes, nous avons couru les chemins par la chaleur et le froid.
Cependant tu nous fuis. Qui te fait fuir?
Ô mon père, dit le jeune homme, nous ne vous reconnaissions pas;
Vous êtes entièrement noirs et enlaidis; ces feux vous ont changés [3].

[1] Les lèvres belles et la figure lisse.

[2] Dans le fleuve du Sak'ar, ô Dieu puissant, préserve-nous du feu!
Il trouva son père et sa mère livrés alors au supplice;
Ils étaient entièrement noircis par le feu. Malheureux celui qui souffre!
Les flammes les avaient entièrement changés.
Ce ne sont pas eux, dit-il, ô ange.

[3] En effet, répondit-il, nous sommes noircis, ô mon fils.
La chaleur des feux nous accable toujours ici.

Puis-je savoir, ô mon père, ce que vous avez fait dans la maison de l'erreur (le monde)[1]?
Ô mon fils, j'ai commis des fautes nombreuses et entières[2];
Nous avons négligé la prière; nous n'avons pas observé le jeûne du Seigneur;
Nous avons commis volontairement des meurtres, en outre, nous avons volé[3].
Puis-je savoir, ô ma mère, ce que vous avez fait dans la maison de l'erreur?
Moi, lui dit-elle, ô mon fils, j'ai commis bien des fautes[4].
Alors le jeune homme leur parla en ces termes:
Vous êtes entièrement noirs et enlaidis; ces flammes vous ont changés[5].
Ensuite, salut et bénédiction sur le prophète Moh'ammed.

Louange à Dieu! le Seigneur généreux a pardonné à l'un de vous[6].
Que l'un reste en enfer, *rétribution du rebelle.*
Il alla vers son père, et lui dit: Pars, mon père, retire-toi.

Comment es-tu parvenu à ce brasier, à ce lieu de tourments, de tortures?
Hélas! mon père et ma mère, les feux vous ont entièrement accablés.
[1] Et vous aussi, ô ma mère, pourquoi souffrez-vous ces tourments?
Chacun lui avoua les fautes qu'il avait commises.

[2] Il ne me manque aucun péché, ô mon fils, pas même le vol.

[3] Nous avons suivi la route du mal jusqu'à notre arrivée dans les supplices.

[4] Il ne me manque aucun péché, ô mon fils, pas même la calomnie.
Ô mon fils, j'ai trompé ton père dans le monde, j'ai été désobéissante,
J'ai commis des fautes avec un autre; il ne me manque aucun péché,
Nous avons suivi la route du mal jusqu'à notre arrivée dans les supplices.

[5] Mot à mot: ces tisons.

[6] Choisissez, ô mon père et ma mère, que l'un de vous
Aille en paradis, et que l'autre reste ici, dit-il, ô mon père et ma mère.

. . . . ô mon fils . . . . [1]
Il alla vers sa mère, et lui dit : Pars, ô ma mère!
Non, mon fils, lui dit-elle, emmène plutôt ton père[2].
Le jeune homme fut étourdi et se mit alors à pleurer.
Alors notre Seigneur envoya un ange pour lui dire :
Je suis généreux parmi les généreux, ô Çabi, pourquoi pleures-tu?
Nous pardonnons à tes parents, ainsi qu'à tes frères,
A tes voisins, ô Çabi, à tes proches;
Nous pardonnons à tous tes ancêtres, jusqu'à la septième génération.
Entends leurs bénédictions, ô Seigneur, ô K'oran auguste!
Louange à Dieu . . . . ô porte . . . . .
Le t'aleb demeura dans le jardin du paradis, ainsi que ses frères.
Louange à Dieu . . . . ô porte . . . . .

[1] La lecture de ce vers est rendue impossible par une déchirure de la page; mais les vers que donne ci-dessous le texte de Delaporte suppléent au sens :

Son père lui dit : Mon fils, emmène ta mère; il vaut mieux qu'elle s'en aille :
Elle t'a porté dans son sein; elle s'est fatiguée pour toi, ô mon fils.
Pour toi, ô mon fils, elle a surmonté la douleur et la peine.
Quoi qu'il arrive, ô mon fils, je resterai ici.
Dans le monde, nous nous sommes habitués à cette abjection et à ce supplice.
Nos cœurs sont faits de fer, lui dit-il;
Quelque violent que soit le feu, nous le supporterons avec résignation.

[2] Ton père nous a rendu de grands services, va, ô mon fils;
Pour nous, il a couru les chemins par le chaud et le froid.
Quoi qu'il arrive, ô mon fils, je resterai ici, lui dit-elle.
Dans le monde, nous avons été habitués à cet abaissement et à ces souffrances.
Nos cœurs sont de fer, lui dit-elle;
Quelque violent que soit le feu, nous le supporterons avec patience.
Partez, dit-il, ô mon père et ma mère; vous irez
En paradis, et moi je demeurerai ici, dit le jeune homme.

Intercède pour nous, prophète Moh'ammed, envoyé de Dieu,
(Pour que nous voyions?) les splendeurs du trône du Créateur, qu'il soit exalté,
Nous, serviteurs de notre seigneur Ômar, fils d'El-Khat't'ab.
Je demande que Satan ne m'emporte pas; je demande le pardon de mes fautes [1].
Ensuite, salut et bénédiction sur le prophète Moh'ammed.

[1] J'ai fini l'histoire de Çabi, de son père et de sa mère. Elle est terminée,
Grâce à Dieu et à son aide bienveillante.

Pendant l'impression de cet article, j'ai retrouvé dans mes notes l'indication d'un ouvrage qui a échappé à M. de Slane, et que malheureusement je n'ai pu parvenir à me procurer. Il est intitulé :

Narrative of Sidi Brahim ben Moh'ammed El Messi El Susi in the berber language with interlineary version and notes, by *Newmann*, in-8°, 52 pages. (Calcutta, 1840?)

TRADUCTION ARABE

DU

TRAITÉ DES CORPS FLOTTANTS

D'ARCHIMÈDE,

PAR M. H. ZOTENBERG.

Parmi les nombreux opuscules de mathématique et d'astronomie que renferme le manuscrit de la Bibliothèque nationale, supplément arabe, n° 952 *bis*, manuscrit dont l'importance a été signalée plus d'une fois[1], se trouve (fol. 22 v° - 23) une version des principaux énoncés du traité d'hydrostatique d'Archimède. Il y a quelques années, j'ai communiqué une traduction de cette pièce à M. Ch. Thurot, qui en a fait usage dans ses *Recherches historiques sur le Prin-*

[1] Voyez Caussin, *Le livre de la grande table hakémite* (extrait du tome VII des *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*), p. 222. — Wœpke, *Notice sur des traductions arabes de deux ouvrages perdus d'Euclide*, dans le *Journal asiatique*, 4e série, t. XVIII (1851), p. 217 et suiv. — *Mémoires présentés par des savants étrangers à l'Académie des sciences (sciences mathématiques et physiques)*, t. XIV, p. 663, où feu M. Wœpke, qui a édité les plus importants des ouvrages contenus dans ce ms., en a donné une description complète; mais il n'a pas déterminé d'une façon entièrement exacte le traité d'Archimède.

cipe d'Archimède[1]. Comme la version arabe, assez ancienne (le manuscrit est daté de l'an 358 de l'hégire), n'est pas entièrement conforme au texte grec, ni à la traduction latine, qui, d'ailleurs, reposent sur des traditions incertaines[2], quelques personnes ont paru désirer la voir publier intégralement. La voici telle qu'elle est donnée par le manuscrit; j'y ai seulement ajouté les points diacritiques qui manquent souvent.

مقالة لارشميدس فى الثقل والخفّة .·. ان بعض الاجسام والرطوبات اثقل من بعض . فانّما يُقال للجسم انّه اثقل من الجسم او للرطوبة انّها اثقل من رطوبة اخرى او للجسم انّه اثقل من الرطوبة متى كانا اذا اُخِذ منهما شيئان بمقدار واحد فى المساحة ثم وُزنا كان احدهما اثقل من الاخر. فامّا ان كان وزنهما سوآء فليس يقال ان احدهما اثقل من صاحبه . والذى يقال انّه اثقل هو الاكثر وزنا .·. ونضع ان للرطوبة فى طبيعتها ان تكون اجزآؤها المتّصلة مستوية فى الوضع وما يضغط منها اكثر يدفع ما يضغط منها اقلّ وكلّ واحد من اجزآئها يضغطه ما فوقه على الشاقول

[1] *Recherches historiques sur le Principe d'Archimède* (extrait de la *Revue archéologique*). Paris, 1869, p. 86.

[2] Nous n'avons du texte grec que les énoncés des postulats et des huit premières propositions, avec la démonstration de la première proposition du premier livre. Ce fragment a été publié, d'après deux manuscrits de la bibliothèque du Vatican, par le cardinal Mai (*Classici auctores e Vaticanis codicibus editi*, t. I, p. 426 et suiv.). On ne connaît pas l'origine de la traduction latine, dont le premier livre a été imprimé, pour la première fois, à Venise, en 1543, par Tartaglia. Une édition du texte complet, en deux livres, a paru en 1565, également à Venise; et une autre, dans la même année, à Bologne.

ان لم تكن الرطوبة محصورة فى شىء يضغطه[1] شىء آخر[.·.] كلّ رطوبة قائمة لا تتحرك فان شكلها شكل كُرَة .·. اذا كان جسم مساوى (*sic*) فى الثقل لرطوبة ما فانّه اذا أُلقى ذلك الجسم فى تلك الرطوبة رسب فيها الى ان يساوى سطحه سطحها فقط .·. اذا كان جسم ما اخفّ من رطوبة ما فانّه اذا أُلقى ذلك الجسم فى تلك الرطوبة لم يغرق فيه (*sic*) باجمعه بل كان منه شىء خارج عن سطح الرطوبة[.·.] اذا كان جسم ما اخفّ من رطوبة فانّه اذا أُلقى فيها غرق منه مقدار. اذا أُخذ مقدار من الرطوبة مساو فى المساحة للمقدار الذى غرق منه وُجد وزن ذلك المقدار من الرطوبة مساويا لوزن الجرم كلّه .·. اذا كان جسم ما اخفّ من رطوبة وغمر فيها فان صعوده يكون بقوّة مساوية لقوّة فضل ثقل مقدار من الرطوبة مساوٍ فى المساحة لذلك الجسم على ثقل ذلك الجسم .·. اذا كان جسم ما اثقل من رطوبة وأُلقى فيها فان ثقله اذا وقع مساو لفضل ثقل ذلك الجسم على ثقل مقدار من الرطوبة مساو فى المساحة لذلك الجسم .·. اذا كان جسم ما اخفّ من رطوبة وكان شكل ذلك الجسم شكل قطعة من كُرَة وأُلقى ذلك الجسم فى تلك الرطوبة وتعمد[2] الذى يلقيه ألّا تلقى قاعدته الرطوبة فان الشكل يكون قائما حتى يكون محوَر[3] قطعة

[1] Telle était la leçon primitive du ms.; mais un lecteur a effacé l'ه final et a écrit, à la marge, يضغطها.

[2] Ms. ويعمد.

[3] Ms. محوز.

الدائرة على شاقول. وان ميل ايضا بعد الّا تلقى القاعدة الرطوبة لم يبق مائلا بل عاد الى القيام على الاستواء .·. اذا كان جسم ما اخفّ من رطوبة ما وأُلقي فيها كان نسبة ثقل ذلك الجسم الى ثقل مقدار من الرطوبة مساو في المساحة لذلك الجسم كنسبة ثقل ما غرق في الرطوبة من ذلك الجسم الى ثقل جميع ذلك الجسم .·. تمّت مقالة ارشميدس .·.

On voit que le texte arabe commence par un théorème qui manque dans les versions occidentales et qui pose le principe même du poids spécifique : « Traité d'Archimède sur la pesanteur et la légèreté. Il y a des corps solides et liquides dont les uns sont plus lourds que les autres. On dit qu'un corps est plus lourd qu'un autre ou qu'un liquide est plus lourd qu'un autre liquide, ou qu'un corps est plus lourd qu'un liquide, lorsqu'en prenant de chacun des deux une portion égale en étendue, et en les pesant, on trouve que l'une est plus lourde que l'autre. Mais si leurs poids sont égaux, on ne dit pas que l'un soit plus lourd que l'autre. C'est quand le poids (de l'une des portions qu'on a prises) est plus lourd, que l'on dit que (le corps auquel elle appartient) est plus lourd (que l'autre). »

Suit le premier postulat, dont voici le texte grec : *Ὑποκείσθω τὸ ὑγρὸν τοιάνδε τινὰ φύσιν ἔχον ὥστε τῶν μερῶν αὐτοῦ ἐξ ἴσου κειμένων καὶ ὠθεῖσθαι συνεχῶν ὄντων ἐλαύνεσθαι τὸ ἧττον ὠθούμενον ὑπὸ τοῦ μᾶλλον ὠθουμένου καὶ πάντων αὐτοῦ μέρων ὠθεῖσθαι ὑπὸ τοῦ*

ὑγροῦ ὑπεράνω αὐτοῦ ὄντος κατὰ κάθετον, ἐὰν τὸ ὑγρὸν ᾖ καταβαῖνον ἔν τινι καὶ ὑπό τινος ἑτέρου πιεζόμενον. Ce que la traduction latine exprime ainsi : « Supponatur humidum habens talem naturam, ut partibus ipsius ex æquo iacentibus et existentibus continuis, expellatur minus pulsa a magis pulsa, et unaquæque autem partium ipsius pellitur humido quod supra ipsius existente secundum perpendicularem, si humidum sit descendens in aliquo et ab alio aliquo pressum. » Les mots *ex æquo iacentibus et existentibus continuis*, que Tartaglia, dans sa traduction italienne, publiée en 1551, interprète par « egualmente distante del centro del mondo over della terra[1] », sont traduits dans l'arabe par المتّصلة مستوية في الوضع. Le traducteur arabe paraît, en effet, avoir compris la supposition d'une manière différente. Mais il est certain qu'il a mal rendu la fin de la phrase, en y introduisant une négation et en traduisant *καταβαῖνον* par محصورة.

La première proposition du texte grec et de la version latine manque dans l'arabe.

La deuxième proposition se lit ainsi dans la version latine : « Omnis humidi consistentis ita ut maneat in motum (*lisez :* non motum) superficies habebit figuram sphæræ habentis centrum cum terra. » Comme les mots *habentis centrum cum terra* se trouvent aussi dans le texte grec (*ἔχουσα τὸ αὐτὸ τῇ γῇ κέντρον*), tout soupçon d'une interpolation récente est

[1] Voyez Thurot, *l. c.*, p. 13.

exclu; mais leur omission dans la version arabe ne laisse pas que d'être digne de remarque.

Les propositions III à VI sont assez exactement reproduites dans la version arabe. Pour faciliter la comparaison, je place ici le texte latin :

« Propositio III. Solidarum magnitudinum quæ æqualis molis et æqualis ponderis cum humido dimisse (dimissæ) in humidum demergentur ita ut superficiem humidi non excedant nihil et non adhuc referentur ad inferius. — Propositio IV. Solidarum magnitudinum quæcunque leuior fuerit humidi (humido) dimissa in humidum non demergetur tota, sed erit aliquid ipsius extra superficiem humidi. — Propositio V. Solidarum magnitudinum quæcunque fuerit leuior [humido] dimissa in humidum in tanto demergetur ut tanta moles humidi quanta est moles demersæ habeat æqualem grauitatem cum tota magnitudine. — Propositio VI. Solida leuiora humido ui pressa in humidum surrexi (*sic*) feruntur tanta ui ad superius quanto humidum habens molem æqualem cum magnitudine est grauius magnitudine. »

Dans la septième proposition, Archimède établit qu'un corps plus lourd que le liquide dans lequel il est plongé entièrement sera plus léger d'une quantité égale au poids d'un volume du liquide égal au volume du corps. Τὰ *βαρύτερα τοῦ ὑγροῦ σ7ερεὰ καθειμένα εἰς τὸ ὑγρὸν οἰσθήσεται κάτω ἕως οὗ καταβαίνωσι καὶ ἔσ7αι τοσούτῳ κουφότερα ἐν τῷ ὑγρῷ ὅσον ἔχει τὸ βάρος τὸ ὑγρὸν ἰσομέγεθες τῷ σ7ερεῷ μεγέθει.* « Grauiora humido demissa in humidum ferrentur (feren-

tur) deorsum donec descendant, et erunt leuiora in humido tantum, quantum habet grauitas humidi habentis tantam molem, quanta est moles solidæ magnitudinis. » La version arabe, sans être littérale, énonce le même principe.

La huitième proposition se lit ainsi dans le latin : « Si aliqua solida magnitudo habens figuram portionis sphæræ in humidum demittatur ita ut basis portionis non tangat humidum, figura insidebit recta ita, ut axis portionis secundum perpendicularem sit. Et si ab aliquo trahitur figura ita, ut basis portionis tangat humidum, non manet declinata secundum demittatur, sed recta restituatur. » Le traducteur arabe a ajouté à cette proposition la formule relative au poids spécifique du corps, formule qui, à la vérité, paraît inutile; car il ne peut s'agir dans ce cas que d'un corps plus léger que le liquide.

La neuvième proposition manque dans la version arabe, qui contient, en revanche, comme conclusion, la première proposition du second livre du traité d'Archimède. Celle-ci est formulée, dans la traduction latine, en ces termes : « Si aliqua magnitudo existens leuior humido demittatur in humidum, hanc habebit proportionem in grauitate ad humidum mobilis æqualis sibi, quam habet demersa magnitudo ad totam magnitudinem. »

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 9 MAI 1879.

La séance est ouverte à huit heures par Ad. Regnier, vice-président. Le procès verbal est lu, la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

M. Baldmar F. Dobranich, professeur à l'Association philotechnique, présenté, par MM. Garrez et Ferté.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Marcel Devic qui accuse réception des ouvrages envoyés à la faculté de Montpellier, au nom de la Société asiatique, et adresse ses remerciements au Conseil.

M. Oppert, revenant sur un fragment d'inscription assyrienne qu'il a le premier traduite en 1865, corrige certains passages de son ancienne interprétation, par exemple *nipih* qu'il propose de traduire par *culmination* au lieu de *lever* (d'une étoile) ; *karkuma eru* « le safran qui attire » c'est-à-dire l'ambre jaune. Il résulterait de ce passage que, dès une haute antiquité, les caravanes assyriennes allaient à travers l'Europe jusque dans la Baltique pour y recueillir l'ambre. Ce fait important déjà signalé par Letronne trouverait donc ici sa confirmation. La communication de M. Oppert sera insérée dans un des prochains cahiers du *Journal.*

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg.* VIIe série, t. XXVI, numéros 5 à 11. In-4°.

— *Bulletin* de la même Académie, t. XXV, numéro 3. In-4°.

Par les rédacteurs. *Revue africaine*, numéros de novembre-décembre 1878. Alger; Paris, Challamel. In-8°.

Par la Société. *Transactions of the Asiatic Society of Japan.* Vol. VI, part III; vol. VII, part. II. Yokohama 1878-79. In-8°.

Par l'auteur. *Investigações sobre o caracter da civilisação árya-hindu*, por G. de Vasconcellos Abreu. Lisboa, 1878. Gr. in-8°, 56 pages.

— *Importancia capital do sãoskrito como base da glottologia árica*, por G. de Vasconcellos Abreu. Lisboa, 1878. Gr. in-8°, 39 pages.

— *Dictionnaire khmêr-français* par E. Aymonier. Saigon, 1878. In-4°, autogr. XVIII-436 pages.

— *Textes khmers* publiés avec une traduction sommaire pas E. Aymonier. 1er série. Saigon, 1878. In-4°, autogr. 84-២៩៥ pages (295 p.).

SUPPLÉMENT AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 18 AVRIL 1879.

M. Halévy a la parole pour présenter quelques observations sur les dernières études accadiennes de M. Lenormant, parues dans le *Journal asiatique.*

Les assyriologues s'efforcent de prouver l'existence de la langue accadienne en analysant les textes dits bilingues qui figurent dans le grand recueil de M. Rawlinson. Dans ces textes, la version qu'on nomme accadienne précède toujours, verset par verset, la version assyrienne. M. Halévy s'appuie sur les mêmes textes pour nier l'existence de l'idiome d'Accad. Il considère la première version comme une cryptographie

artificiellement combinée par les Assyriens eux-mêmes et ne constituant aucune langue réelle. L'analyse des phénomènes accadiens se ressent fortement de cette divergence de point de départ. Tandis que les assyriologues rapprochent les mots accadiens de certains idiomes non sémitiques, surtout de ceux de l'Asie septentrionale, M. Halévy en cherche l'origine dans l'assyrien sémitique. Cette divergence de procédé s'accentue davantage lorsque le vocable accadien ne diffère de son correspondant assyrien que par une légère nuance de vocalisation. En pareil cas, les assyriologues admettent l'emprunt d'une langue à l'autre, en donnant pour la plupart la priorité à l'accadien, tandis que, pour M. Halévy, le vocable accadien est le produit d'une altération voulue du mot assyrien. M. Halévy cite deux exemples tirés du travail de M. Lenormant.

L'idée de « regarder » (ass. פלס) est exprimée paraphrastiquement en accadien par les deux idéogrammes [cuneiform] [cuneiform] SI-BAR ou [cuneiform] [cuneiform] SI-SE. La signification de ces idéogrammes est connue : [cuneiform] signifie « œil, source, fontaine » ; [cuneiform] donne l'idée de « partager, séparer, distinguer [1] » ; enfin [cuneiform] a le sens de « poser » ; [cuneiform] [cuneiform] signifie donc « distinguer de l'œil », et [cuneiform] [cuneiform] « poser l'œil ». Cette dernière expression répond exactement à l'hébreu שָׂם עַיִן et constitue par conséquent un idiotisme sémitique. Maintenant l'idéogramme [cuneiform] est souvent remplacé par le mot [cuneiform] INE, lequel est évidemment identique avec l'assyrien *inu*, qui, à son tour, correspond au sémitique עַיִן, عَيْن. Ainsi, non seulement le tour de la paraphrase, mais chaque mot dont elle se compose est indubitablement sémitique ; n'est-il pas clair que l'ensemble ne peut être autre chose qu'une composition artificielle fondée sur l'assyrien ?

Le second exemple que cite M. Halévy est l'accadien [cuneiform] « main », dont la lecture QAT a été établie par M. Lenormant conformément à l'opinion constante de M. Halévy. Mais ce QAT ne peut raisonnablement être séparé du mot assyrien

[1] Racine sémitique ברר.

signifiant main, *qatu*. Il y a donc là un nouvel emprunt d'une langue à l'autre. M. Lenormant affirme que *qatu* est sans analogies sémitiques, et que l'araméen talmudique קתא « manche, poignée », n'est dans son isolement qu'un pur emprunt à l'assyrien, lequel l'avait de son côté emprunté à la langue d'Accad. Sur cela, M. Lenormant établit une comparaison avec le mot qui désigne la main dans treize idiomes ougro-finnois, probablement d'après M. Donner. M. Halévy conteste le caractère scientifique d'un semblable procédé; d'autant plus que le mot *qatu* קתא est en réalité la forme féminine du sémitique קָנֶה, قنا « canne, bâton »[1]. Le mot קָנֶה, avec le sens de « manche, poignée », se trouve dans Job, XXX, 22; et M. Halévy l'a indiqué dans le *Journal asiatique* (mars-avril 1876, p. 375). Dans le Talmud, on trouve la forme pleine קנתא d'où le pluriel talmudique קנתות. M. Halévy regrette aussi que M. Lenormant se soit laissé égarer par M. Delitzsch qui prétend que le mot קתא ne se rencontre que dans un passage unique de la Mischna, mais il laisse à une plume autorisée à prouver l'erreur de l'assyriologue allemand. L'origine sémitique de *qatu* étant démontrée, les rapprochements tentés par M. Lenormant tombent d'eux-mêmes, et on doit reconnaître que le mot accadien QAT découle de l'assyrien. Mais cela ne résout pas encore toutes les difficultés quand on envisage l'accadien comme un idiome réel. En effet, le signe QAT appartient au fond primitif du syllabaire cunéiforme, comment admettre qu'à une époque aussi reculée que celle de l'invention de l'écriture cunéiforme (au moins trois ou quatre mille ans avant J. C.), les Accads eussent déjà employé un mot étranger pour désigner une idée aussi commune? Il y a plus, l'accadien QAT s'abrège en QA et GA; et cette fluctuation entre Q et G suit de nouveau l'habitude assyro-babylonienne de prononcer indifféremment *qatu* et *gatu*. Ici on ne peut raisonnablement penser à la transmission d'une loi phonétique d'un peuple à l'autre, et la seule solution possible

[1] La perte du *noûn* radical a aussi lieu dans *pâtu* « face » pour *pântu*.

qui se présente à tout esprit non prévenu, c'est de reconnaître que l'accadien QAT et ses abréviations QA et GA constituent des phénomènes artificiels inventés par des hommes qui parlaient l'assyrien..

Resserré par l'heure avancée dans d'étroites limites de temps, M. Lenormant s'abstient d'aborder, cette fois, devant la Société, la question générale de l'existence de la langue accadienne ou sumérienne. Il se réserve d'y revenir à fond dans une autre séance.

Répondant seulement sur les trois points de détail visés par M. Halévy, il admet que le mot INE, si toutefois la lecture en est prouvée, peut parfaitement être d'origine assyrienne, et emprunté à l'accadien *inu*. Il y a certainement de nombreux emprunts réciproques entre les deux langues, qui ont coexisté pendant de longs siècles sur le sol de la Babylonie et de la Chaldée. Mais la somme de ce que l'assyrien a emprunté à l'accadien est près de dix fois plus forte que celle de ce que l'accadien a reçu de l'assyrien. En tous cas, si INE peut être d'origine sémitique, il entre dans une expression purement accadienne, INE BAR, où la lecture phonétique du verbe BAR est assurée par son état de prolongation, BARRA. INE BAR n'est, d'ailleurs, jamais traduit par les expressions sémitiques, mais non assyriennes, auxquelles M. Halévy se plaît à le comparer; il l'est uniquement et toujours par le *niphal* du verbe פלס.

Pour ce qui est de QAT = *qatu*, les judicieuses observations de M. Halévy sur le mot talmudique קתא, sa forme primitive קנתא et sa dérivation de la racine קנה, semblent avoir pour résultat de faire écarter le rapprochement qui avait été fait entre קתא et l'assyrien *qatu*. Dans ce dernier, le ת est radical, et il ne l'est pas dans קתא (aussi dit-on au pluriel *qatate*); en revanche, on n'y voit pas trace du נ radical du mot talmudique. Le correspondant assyrien de קתא = קנתא serait *qaltu*, ét. constr. *qanat*, et non *qatu*, ét. constr. *qat*. L'assyrien *qatu* est donc absolument isolé dans les idiomes

sémitiques, ce qui ajoute à la vraisemblance de sa dérivation d'un prototype accadien QAT.

Quant à l'échange du Q et du G, M. Lenormant se félicite de voir M. Halévy insister sur les phénomènes phonétiques de ce genre. Ils ont pour conséquence forcée d'établir que l'accadien se lisait et se prononçait comme il s'écrivait. Ce n'est donc plus une cryptographie de l'assyrien, c'est une langue réelle. M. Halévy veut encore que ce soit une langue factice et conventionnelle, inventée par des Sémites pour dissimuler ce qu'ils ne voulaient pas dire dans leur idiome ordinaire. C'est du moins ce qui semble résulter de ses remarques. S'il en est ainsi, il n'est plus loin de s'entendre avec les assyriologues, car ceux-ci lui prouveront facilement que cette langue a eu une existence véritable et a été le langage parlé par un peuple particulier, par celui qui a inventé l'écriture cunéiforme.

L'échange de ק et de ג n'existe en assyrien que dans la prononciation spéciale de la Babylonie; il est inconnu aux documents de l'Assyrie propre. Il y a donc de sérieuses probabilités pour y voir un fait d'*accadisme* ou de *sumérisme* resté dans le pays, où une notable partie des habitants descendait de l'antique population non sémitique.

M. Lenormant proteste contre la confusion des articulations de même organe que M. Halévy croit discerner en assyrien. Il y a imperfection du système graphique, qui ne distingue pas toujours ces articulations, mais, grammaticalement, ces articulations sont aussi nettement caractérisées et aussi fixes que dans les autres idiomes sémitiques. L'assyrien est une très belle langue, très riche, parfaitement régulière; ce n'est pas un jargon corrompu, comme il faudrait l'admettre pour justifier la théorie du savant contradicteur.

Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. I. Inscriptions of Açoka. Prepared by Alexander Cunningham.

Ce livre est de ceux qui se recommandent eux-mêmes, et par leur pressante utilité, et par le nom de leur auteur. Tout le monde sait par quels nombreux travaux le savant général auquel l'honneur en revient a si bien mérité des antiquités indiennes. En dernier lieu, la publication de son *Archæological Survey,* poursuivie avec une persévérante énergie, est du meilleur augure pour une œuvre d'aussi longue haleine que celle dont nous avons la première partie entre les mains. Dès maintenant, les volumes II et III nous sont annoncés comme devant embrasser les monuments épigraphiques des Indo-Scythes et des satrapes du Surâshṭra, des Guptas et des dynasties contemporaines de l'Inde septentrionale. Mais notre reconnaissance n'a pas besoin ici d'escompter l'avenir.

L'importance des inscriptions de Piyadasi est capitale pour l'histoire de l'Inde. Ce roi, dont l'identité avec l'Açoka des Buddhistes n'est plus, je pense, mise en doute par personne, forme avec son grand-père Candragupta, identifié au Σανδρόκοττος des Grecs, le pivot et comme la pierre de touche de la chronologie de l'Inde, grâce au synchronisme qu'établissent les noms des rois grecs cités dans l'un de ses édits. Monuments linguistiques, monuments politiques et religieux, ses inscriptions, les plus anciennes que l'Inde nous ait jusqu'ici révélées, sont des témoins inestimables du développement de la langue, de la condition du buddhisme, de l'administration publique et même des relations extérieures du plus puissant État de l'Inde, au IIIe siècle avant notre ère. Depuis les travaux de génie de Prinsep, complétés sur un point par les déchiffrements de Norris, les essais de traductions rectifiées de Wilson, les observations de Lassen, surtout les méthodiques et pénétrantes analyses de Burnouf, ont avancé considérablement l'intelligence de ces documents précieux; plus

récemment, M. Kern en a repris l'interprétation partielle avec une netteté singulièrement ingénieuse. Mais il manquait toujours, pour en faciliter l'étude d'ensemble et le dépouillement complet, une édition définitive, revue avec soin sur les originaux, aidant à la comparaison de fragments dispersés dans des recueils divers et fournissant à l'analyse philologique un fondement solide. M. Cunningham nous donne plus que cela. Aux découvertes anciennes, il a ajouté le trésor de ses récentes découvertes, et surtout, avec les copies nouvelles, jusqu'ici totalement ou partiellement inédites, de Khâlsi et de Jaugada, ces inscriptions déjà célèbres de Sahasarâm, de Rûpnâth et de Bairat. Connues par la magistrale interprétation de M. Bühler, à qui M. Cunningham les avait d'abord communiquées avec l'empressement le plus libéral, elles paraissent ici sous leur forme définitive et dans leur cadre naturel. A tous ces monuments d'Açoka, le savant éditeur a joint les quelques inscriptions des grottes de Gaya, de Khandagiri, du rocher de Khandagiri, etc., qui, quoique plus récentes, sont écrites dans un caractère très semblable, et appartiennent à la période la plus ancienne de l'épigraphie indienne. Il serait impossible de suivre dans le détail toutes les nouveautés que nous offre ce livre; il serait plus inutile encore d'insister sur le prix infini d'une œuvre attendue avec tant d'impatience par tous les indianistes; mais nous ne pouvons nous dispenser de payer ici notre tribut de remerciements et d'admiration au gouvernement qui s'en est fait le promoteur, à l'infatigable archéologue qui l'a entreprise avec tant de zèle.

Indépendamment d'une préface spécialement consacrée à établir l'ère du Nirvâṇa, le livre se résout en deux parties: la première, outre une description circonstanciée des inscriptions de diverses catégories, comprend un court chapitre sur la langue de ces monuments, et un autre, plus développé et plus nouveau, sur le principal des deux alphabets dans lesquels ils sont gravés; la seconde donne d'abord la transcription des différents textes, elle reproduit les versions de Prin-

sep, de Wilson, de Burnouf, de M. Bühler, et se termine par des fac-similés de toutes les inscriptions. Dans la première partie, la plus personnelle, on le voit, sinon la plus importante, je m'arrêterai à deux thèses, bien dignes, par l'intérêt qu'elles présentent, d'un examen particulier.

M. Cunningham proposa, le premier, en 1852[1], d'introduire dans la chronologie singhalaise une correction de soixante-six ans environ, emportant pour l'ère du Nirvâṇa la date de 478; depuis, M. M. Müller arriva de son côté et d'une façon indépendante à la même conclusion, en proposant l'année 477[2]. Cette conjecture se fondait, en dehors de certaines invraisemblances de la tradition pâlie, sur la nécessité de la mettre d'accord avec la chronologie et les renseignements des auteurs grecs. On s'explique la satisfaction avec laquelle le savant archéologue en a trouvé dans les dernières années une confirmation, à coup sûr bien remarquable, dans la date que portent les inscriptions de Sahasarâm et de Rûpnâth. De plusieurs côtés on a, dès la première publication de ces curieux documents, soulevé certaines objections et marqué plusieurs réserves sur lesquelles je n'insisterai pas. Je considère comme très vraisemblable, après le pénétrant commentaire de M. Bühler[3], que ces inscriptions remontent en effet à Piyadasi, quoiqu'il ne s'y nomme pas et que, malgré des difficultés et des obscurités de détail, la chronologie s'en laisse concilier arec celle du Mahâvaṃso. Je ne veux appeler l'attention que sur un point particulier. La première version porte : *iyaṃ ca savane vivuthena duve sapaṃnâlâtisatâ vivuthâ ti 256....*; phrase à laquelle correspond dans la seconde : *vyuṭhenâ sâvane kaṭe 256 satavivâsâ ta.* M. Bühler comprend *vivutha* et *vyuṭha* comme représentant le sanscrit विवृत्त, et *sata*, le sanscrit शास्तृ ; il considère les deux termes comme des dénominations du Buddha, traduisant le premier « the

[1] *Bhilsa Topes*, p. 74.
[2] *Anc. Sanskr. Liter.*, p. 274.
[3] *Indian Antiq.*, juin 1877, p. 149 et suiv.

Departed », le second « the Teacher ». Il en résulte ce sens général que l'enseignement (qui précède) émane du Buddha, et que l'inscription date de 256 ans après la mort (the Departure) du maître. Je ne saurais m'associer à l'analyse proposée pour *vivutha, vyuṭha.* La seconde forme, combinée avec le voisinage de *vivâsa,* ne nous permet de voir dans ce participe autre chose que le sanscrit व्युष्ट, pâli *vivuttha* ou *vivuṭṭha.* Cette assimilation s'accorde du reste, mieux encore que la restitution en विवृत्त, avec le sens de « passé, écoulé », que M. Bühler revendique pour le mot, et dans le présent passage, et dans l'inscription de Khandagiri. Cette dérivation, sans l'aggraver sensiblement, n'est pas de nature à lever la difficulté, bien sentie par le savant interprète, que constitue l'affectation supposée au Buddha et à sa mort des termes *vyushṭa* et *vivâsa.* Ils sont sans analogie dans la terminologie buddhique qui nous est connue, et, par l'idée d'« exil » qu'ils évoquent dans leur acception ordinaire, paraissent d'une application surprenante dans la bouche d'un buddhiste déclaré. Cette difficulté est d'autant plus frappante que, d'après le témoignage de l'édit lui-même, la conversion du roi est plus complète, et que nous possédons de lui un autre texte, notablement antérieur, où il désigne le maître par le titre bien autrement approprié et consacré de *Bhagavat Buddha,* (Bhabra 3). La synonymie de *sata* dans *satavivâsâ* ne saurait être considérée comme décisive; l'équivalence admise de *sata* et शास्तृ implique une anomalie orthographique (*sata* pour *sathu,* ou au moins *satha*) qui la rend contestable. J'avoue même que j'ai des doutes sur le sens et sur la correction de la locution entière. Il me semble difficile de séparer *satavivâsâ,* à Rûpnâth, de *°satâ vivuthâ,* à Sahasarâm; je suis fort tenté de croire qu'il y a dans la première, dans celle qui nous occupe en ce moment, une lacune imputable à une inadvertance du graveur qui, d'un premier *sa* aura sauté étourdiment à un second : *satavivâsâ* serait une erreur matérielle pour *sa[paññâlâtisu]tavivâsâ,* « après *l'écoulement* de 256 ans », formule équivalant à celle de Sahasarâm.

« 256 ans se sont écoulés ». Il est essentiel d'observer que *sa* termine la ligne dans l'inscription ; cette circonstance a pu faciliter notablement, et rend beaucoup plus admissible l'erreur matérielle que j'attribue au lapicide ; je n'ai pas besoin d'ajouter, pour les connaisseurs, que les nombreuses incorrections, parfaitement certaines, accumulées en si peu de lignes, rendent à son endroit la défiance très légitime. En somme, et quoi que l'on pense de cette dernière hypothèse, l'incertitude principale porte à mon sens sur la question de savoir si l'ère employée ici se rapporte réellement au Nirvâṇa. La concordance à laquelle elle se prête avec l'ère singhalaise donne, malgré tout, à cette supposition une grande apparence de probabilité ; espérons que des découvertes nouvelles la viendront quelque jour élever à la certitude.

En attendant, M. Cunningham en cherche une confirmation indépendante dans une donnée que fournit une inscription trouvée par lui à Gaya. Elle serait datée du *mercredi* premier de la lune décroissante de Kârtika, l'an du Nirvâṇa 1813[1]. D'après ses calculs, l'ère de 478 rapporterait cette date au 4 octobre 1335, lequel serait en effet tombé un mercredi. C'est là à coup sûr un argument dont il ne faut pas exagérer l'importance ; j'en attache moins encore à la convenance qu'il relève entre la détermination chronologique ainsi obtenue pour la mort du Buddha et la date traditionnelle des Jainas pour celle de Mahâvîra, lequel, en admettant l'identité de Çâkyamuni et de Indrabhûti, aurait été le maître du Buddha[2].

[1] M. Cunningham rappelle lui-même qu'il avait d'abord lu le chiffre 1819 (*Archæol. Surv.*, t. I, p. 1.)

[2] Cette identification proposée par Colebrooke a été fortement contestée par M. Weber (*Çatrumjaya mâh.*, p. 2 et suiv.). Il est vrai que, récemment, M. H. Jacobi (*Kalpasûtra*, Introduction, p. 2 et suiv.), tout en abandonnant cette proposition, revient par un détour à ce rapprochement entre la date du Nirvâṇa de Çâkyamuni et de celui de Mahâvîra, qu'il considère comme deux chefs de secte contemporains. Mais cette thèse qui attribue aux traditions les plus anciennes des Buddhistes et des Jainas une valeur égale

S'il se vérifie que la date de Sahasarâm et de Rûpnâth se rapporte bien à l'ère du Nirvâṇa, il est remarquable que ce comput ne fasse son apparition que si tardivement dans la série des monuments d'Açoka. Il y aurait là une indication tendant à confirmer un sentiment que j'ai eu l'occasion d'émettre ailleurs : j'ai présenté le concile tenu sous le règne de ce prince comme ayant marqué dans la secte buddhique la première tentative d'organisation et de régularisation disciplinaire, dogmatique et scripturale[1]. A cette assemblée pourrait remonter aussi la fixation d'une ère du Nirvâṇa, ou du moins la généralisation de son emploi. Le roi protecteur du buddhisme ne s'y serait rallié pratiquement qu'au moment de cette conversion complète dont les nouvelles inscriptions nous signalent les étapes décisives.

Sur un autre point, je suis contraint de faire des réserves plus expresses; je veux parler de la théorie exposée par M. Cunningham sur l'origine de l'alphabet commun, sauf une exception unique, à toutes les inscriptions réunies dans ce premier volume. On sait que les plus anciens monuments épigraphiques de l'Inde sont gravés dans deux caractères très différents, quoique leur apparition soit pour nous contemporaine. L'un représenté seulement, parmi les inscriptions d'Açoka, à Kapur di Giri, mais ordinairement employé sur les monnaies des rois grecs et indo-scythes, est confiné dans la vallée de l'Indus et le Penjâb[2]; il est incommode que l'on ne se soit pas mis d'accord, pour le désigner, sur une dénomination satisfaisante et pratique; les noms d'arianopâli, âryen, bactrien, etc., ont tous des défauts divers; je le distinguerai simplement ici comme l'alphabet du nord-ouest. Il disparaît, sans faire souche, vers le IIe siècle de

et indépendante, malgré l'habileté avec laquelle elle est ici présentée, a encore grand besoin de confirmation.

[1] *Essai sur la légende du Buddha*, p. 514 et suiv.

[2] Suivant M. Thomas (*Numism. Chron.*, nouv. série, t. III, p. 230), Mathura est le point le plus bas où s'arrêtent les traces extrêmes de sa diffusion.

notre ère[1]. L'autre, appelé tour à tour indo-pâli, alphabet d'Açoka, des Lâts, alphabet méridional d'Açoka, est proprement l'alphabet indien : c'est de lui que sont tirées, directement ou indirectement, toutes les écritures ultérieures de l'Inde, et il est seul en usage, sauf la pointe poussée vers les pays iraniens, dans le vaste empire de Piyadasi. Des différences profondes les distinguent l'un de l'autre. Non seulement la forme des mêmes lettres y est très dissemblable; mais les caractères généraux en sont fort divergents : l'alphabet du nord-ouest, cursif, incliné, écrit de droite à gauche, est d'aspect entièrement sémitique; l'alphabet indien s'écrit de gauche à droite, les caractères en ont une régularité et une rigidité toutes monumentales. On verra plus bas qu'à ces différences correspondent des similitudes non moins frappantes et qui n'en sont que plus significatives.

Tout le monde paraît être d'accord pour dériver le premier d'un type sémitique[2], et plus spécialement araméen[3]. Sur le second les avis sont un peu plus partagés. La thèse de sa dérivation sémitique, qui, dans sa première origine, remonte jusqu'à Kopp, a été défendue surtout par M. Weber[4] dans une analyse toujours fort ingénieuse, quoique trop pressée sans doute de tout expliquer et de tout rapprocher; elle n'avait guère rencontré de contradiction que de la part de Lassen, dont les opinions sur ce sujet paraissent avoir été tour à tour plus ou moins négatives ou simplement dubitatives, comme le jugement de Westergaard[5]; en s'y ralliant dans son beau livre sur la paléographie de l'Inde méridio-

[1] Cunningham, *Corpus*, p. 49.

[2] Voyez Thomas dans *Prinsep's Essays* (t. II, p. 144 et suiv.) et plus récemment dans un article spécial, *Numism. Chron.*, nouv. série, t. III, p. 225 et suiv.

[3] Burnell, *South-Ind. Palæogr.*, 2e édit., p. 3.

[4] *Ind. Skizzen*, p. 127 et suiv.

[5] *Zeitschr. für die Kunde des Morgenl.*, t. III, p. 172, et *Ind. Alterth.*, t. I, p. 1007 et suiv., où les raisons invoquées sont d'autant plus faibles qu'elles sont empruntées à des considérations historiques et extérieures. Westergaard, *Ueber den ältesten Zeitraum der Ind. Geschichte*, p. 37.

nale, l'exact et savant M. Burnell a pu constater qu'elle avait pour elle les autorités les plus imposantes[1] (p. 1).

M. Edw. Thomas avait pourtant, surtout dans les dernières années, soutenu l'origine locale et indépendante de l'alphabet indien[2]. M. Cunningham entre dans la même voie, mais pour y prendre aussitôt une direction toute nouvelle. Suivant le premier, l'invention appartiendrait aux populations drâvidiennes; elle aurait été empruntée et perfectionnée plus tard par la population de race et de langue indo-européennes; le second prétend démontrer l'origine idéographique de tous les caractères. Reste bien réduit du grand nombre de signes dont il faut dans cette hypothèse admettre l'emploi primitif, ils auraient constitué leur valeur alphabétique, comme il est arrivé en Égypte, par l'isolement de la syllabe initiale du mot exprimant l'objet dont chacun d'eux rappelait originairement la figure. Or toutes les explications du savant général se fondent sur des mots sanskrits ou du moins d'origine âryenne. Les deux thèses sont, on le voit, fort éloignées de se prêter un appui mutuel. Pourtant, dans leur principe commun, elles tombent sous le coup des mêmes considérations générales.

Sans exagérer des rapprochements que le nombre et les multiples déformations de l'alphabet sémitique rendent d'autant plus faciles que nous ne sommes pas strictement enfermé dans des données rigoureuses de lieu ni de temps, il en est plusieurs, parmi ceux qu'a signalés M. Weber, dont l'évidence s'impose et que le hasard ne suffit pas à expliquer. Que l'on compare avec les formes archaïques de l'alphabet phénicien et de ses anciens dérivés helléniques le Λ (*gimel*), le ⊙ (*thet*), le D (*daleth*), le Ḥ (*aleph*), le ⅃ (*lamed*), le

[1] MM. Lepsius, Benfey, M. Müller, avec des réserves, et Whitney. On peut citer encore M. Fr. Lenormant.

[2] *Journ. Roy. As. Society*, nouv. sér., t. V, p. 420 et suiv.

[3] Voyez les tables d'alphabets sémitiques dressées par M. Euting. Il va sans dire que je ne cite que les rapprochements à mon avis les plus incontestables.

(*aïn*), le (*tsadé*), le (*schin*). S'il y a forcément quelque chose de subjectif dans l'appréciation de pareilles ressemblances, il n'en est pas de même d'autres arguments d'une précision et d'une force décisives.

Il est indubitable, par exemple, que plusieurs des lettres de l'alphabet en question sont issues les unes des autres par des différenciations purement arbitraires; il suffit de comparer et , et , et , et spécialement, dans la double série des cérébrales et des dentales, et , et , et ; je ne cite que les faits évidents. Non seulement ils excluent l'idée d'une origine idéographique immédiate et directe, comme la représente M. Cunningham, mais il faut se souvenir que le même procédé se manifeste dans l'alphabet du nord-ouest dont l'origine sémitique est incontestée, et précisément, en général, pour les mêmes lettres; on y peut comparer et , et , et , et , et , et , etc. Un semblable parallélisme peut bien impliquer une influence d'un alphabet sur l'autre; mais il implique surtout une nécessité commune à tous deux de compléter également des types antérieurs, identiques au moins dans leur insuffisance; c'est dire que ces types, si semblables par leurs lacunes relativement à la langue nouvelle qu'ils ont à traduire, sont sémitiques tous les deux, puisque l'origine sémitique de l'un est unanimement concédée.

Le vocalisme présente des faits plus concluants encore. Dans tous les alphabets indiens, à commencer par ces deux représentants les plus anciens, l'*ă* bref est considéré comme inhérent à toute consonne; quant aux voyelles médianes, la façon de les noter est clairement toute conventionnelle[1] (nul-

[1] Mon impression est que ce système de notation vocalique est entièrement arbitraire et savant. La conjecture est particulièrement facile dans l'Inde, où, sans parler de l'aptitude particulière des Indiens pour les études grammaticales, nous avons des preuves de progrès très anciens dans la théorie phonétique, progrès certainement antérieurs à la diffusion pratique et générale de l'écriture.

lement hiéroglyphique) et les relègue sensiblement dans une position secondaire et accessoire relativement aux consonnes. Parmi les voyelles initiales elles-mêmes, deux seulement, le 𑀅 et le 𑀏, ont des caractères propres dans l'alphabet indien, les autres sont ou dérivées de ces premières (𑀇 dérivé de 𑀏), ou, comme 𑀉 et 𑀊, issues directement de la notation médiane, ou, enfin, comme les longues, formées par ce double élément. Il ne se peut rien de plus antipathique au caractère des langues âryennes ou drâvidiennes pour lesquelles cet alphabet aurait été inventé, rien qui démontre plus fortement la provenance sémitique et l'appropriation secondaire de cette écriture.

M. Burnell a récemment soutenu l'origine phénicienne ou du moins sémitique des plus anciens chiffres usités dans l'Inde[1]. Cette conjecture, si elle se vérifiait, grossirait d'une présomption de plus les observations qui précèdent; mais, à vrai dire, la solution du problème ne paraît pas mûre encore; et les deux questions ne sont pas si étroitement solidaires qu'il faille compromettre les conclusions, certaines à mon gré, qui concernent l'écriture, en les liant aux destinées d'une opinion au moins hypothétique.

A côté des objections qui portent également sur les deux thèses de M. Thomas et de M. Cunningham, les arguments spéciaux ne manquent pas pour infirmer séparément chacune d'elles dans les développements par où elles divergent. En ce qui concerne la conjecture d'une origine drâvidienne, on me permettra de renvoyer aux remarques concluantes de M. Burnell[2]. C'est le système de M. Cunningham qui nous occupe ici tout particulièrement. Il suffirait, pour le rendre suspect, de voir à quelles extrémités il réduit le savant archéologue, soit au point de vue graphique, soit au point de vue philologique, de voir, par exemple, le 𑀩 dérivé du moderne *bâsa* (p. 57), le 𑀣, de *tha* « a radical noun for the disc of the sun,

[1] *South-Ind. Palæogr.*, 2e éd., p. 59 et suiv.
[2] *South-Ind. Palæogr.*, p. 4, 5, 49-51.

as well as for a circle» (p. 56)! Lui-même, il reconnaît la difficulté énorme qu'oppose d'abord à sa théorie[1] l'absence de toutes traces du développement si long et si complexe qu'elle suppose, antérieurement à l'époque où cet alphabet nous apparaît dans un état de si remarquable perfection. Ce n'est pas assez, pour combler une pareille lacune (lacune littéraire aussi bien que monumentale), de ce sceau de Harapa, fort curieux à coup sûr, mais dont la lecture n'est pas entièrement certaine, et dont l'antiquité, telle que l'admet M. Cunningham, est infiniment problématique. Même en supposant l'une et l'autre hors de doute, je ne puis voir que la forme des caractères s'y rapproche, plus que dans l'alphabet d'Açoka, des prototypes idéographiques supposés par M. Cunningham. En quoi [illegible] ressemble-t-il plus à un parasol que [illegible] ? Ce qui est plus sensible, c'est le rapport de cette forme et de la forme interprétée comme = [illegible] avec le *cha* [illegible] et le *ya* des plus anciens alphabets (quatrième et cinquième siècles) de l'Inde méridionale[2]. Il faudrait des preuves autrement démonstratives pour rendre vraisemblable l'invention de l'alphabet par les Indiens. Comment concilier leur indifférence, pour ne pas dire leur opposition, si persistante, vis-à-vis de l'écriture, jusqu'à une époque toute moderne, avec le labeur persévérant et passionné qu'en supposeraient la lente découverte et le perfectionnement successif?

Très divers d'aspect et de formes, quoique issus, par des intermédiaires différents, d'une source première unique, les deux alphabets des anciennes inscriptions se rapprochent d'une manière bien remarquable sur le terrain commun de leur appropriation respective aux nécessités de la langue de l'Inde. Les ressemblances sont ici assez marquées pour emporter de l'un à l'autre sinon un emprunt pur et simple, au moins une influence directe et profonde. J'ai cité tout à

[1] Cf. déjà M. Müller, *Sanskr. Gramm.*, p. 1.

[2] Burnell, *loc. laud.*, p. 20 et pl. IV. Voy. en particulier pl. I le *ya* de l'alphabet vengi du IVe siècle.

l'heure toute une série de caractères créés de part et d'autre par la différenciation des mêmes caractères antérieurs; une pareille coïncidence, non pas seulement dans le procédé, mais dans le détail de ses applications, ne saurait être fortuite. On a justement signalé [1] comme une innovation indienne le groupement, ordinairement par superposition, en une sorte d'unité graphique, des consonnes qui ne sont pas séparées par une voyelle : le trait est commun aux deux écritures. Il en est de même de la position un peu accessoire attribuée à l'*r* dans les ligatures dont il fait partie [2]. C'est le vocalisme qui offre les rapprochements les plus instructifs.

Dans les deux alphabets, les voyelles médianes sont marquées par de petits traits (-) dont la position variable détermine les différences de valeur [3]; dans l'un et dans l'autre, le trait attaché au bas de la consonne exprime l'*u*, en haut et à gauche, il exprime l'*e*. Il est toutefois évident que le système du nord-ouest est, sous ce point de vue, plus rudimentaire et moins perfectionné; la distinction entre l'*i* et l'*e* n'y est pas très nette; les voyelles longues n'y sont pas marquées par des signes particuliers; il y règne en tout une régularité et une symétrie bien moins complètes que dans le système indien. Dans ces conditions, la conclusion qui s'impose est que l'invention appartient au nord-ouest, auquel l'Inde intérieure l'aurait empruntée, pour la perfectionner ensuite, ou tout au moins que l'alphabet du nord-ouest aurait conservé plus fidèlement, plus servilement si l'on veut, l'état de la notation imparfaite et primitive d'où les deux systèmes seraient issus à titre égal. Le caractère plus archaïque de l'alphabet du nord-ouest est donc certain; l'âge antérieur de sa fixation et de son emploi, son action sur l'écriture indienne à laquelle

[1] Weber, *loc. laud.*, p. 143.

[2] Weber, p. 133. Pour l'alphabet indien, cf. plus bas.

[3] M. Weber (*Ind. Skizz.*, p. 145) et M. Thomas (*Numismat. Chron.*, nouv. série, t. III, p. 232) admettent aussi sur ce point une influence d'un alphabet sur l'autre, mais ils intervertissent la relation d'origine que je fonde sur les raisons indiquées dans le texte.

il aurait servi, dans son élaboration plus tardive, de prototype et de modèle. sont au moins très vraisemblables.

Tous les autres faits connus s'accordent à merveille avec cette conclusion. De grandes obscurités enveloppent le problème de l'âge et du mode d'importation dans l'Inde du double alphabet sémitique dont nous y saisissons la trace. C'est pour l'alphabet du nord-ouest qu'elles sont, de beaucoup, le moins profondes. La région où il est usité et les affinités araméennes qui le caractérisent nous reportent également vers l'Iran comme son pays d'origine. Les sensibles ressemblances qui rapprochent une si forte proportion de ses caractères de l'alphabet pehlvi le plus ancien [1] ont, malgré l'âge relativement récent de ce dernier (IIIe siècle), une certaine importance. En effet, les différences considérables qui, d'autre part, distinguent certaines lettres dans les deux séries (comme *m*, *j*, etc.), permettent de penser que les similitudes remontent plus haut et jusqu'à la source araméenne commune.

Quant à l'alphabet indien, la solution est plus compliquée. Le motif contre l'emprunt immédiat aux Phéniciens, tiré par M. Burnell (p. 7) de l'antiquité reculée où paraissent avoir cessé les relations directes entre les navigateurs phéniciens et la côte de l'Inde, a une sérieuse valeur. Sa propre conjecture sur une origine araméenne me paraît contredite et par les caractères mêmes de l'alphabet et par l'existence au nord-ouest, sous une forme si différente, de cet alphabet araméen. L'affinité, déjà signalée par M. Lepsius [2], entre l'alphabet indien d'Açoka et l'alphabet himyarite et éthiopien demeure bien remarquable, quelque difficulté qu'il puisse y avoir, dans l'état de nos connaissances, à prêter à l'Arabie

[1] Cf. la planche de M. Euting dans le vol. XXIV de la *Zeitschr. für vergl. Sprachforshung*.

[2] *Zwei sprachvergl. Abhandlungen*, où cette ressemblance est expliquée par l'influence de l'Inde, p. 74 et suiv. Cf. les divers alphabets sémitiques méridionaux dans la table dresée par de M. Euting pour la grammaire de Bickell.

méridionale ce rôle d'initiateur à une époque si ancienne. Il y a moyen, je pense, d'échapper à cette nécessité, tout en rendant compte des principales analogies que l'on a remarquées.

L'aspect très hellénique de notre alphabet avait d'abord frappé l'œil si sagace de Prinsep; la même observation a été souvent renouvelée depuis, et M. Edward Thomas s'y est associé, au moins dans une certaine mesure[1]. Elle se fonde surtout sur le caractère monumental de cette écriture régulièrement perpendiculaire, et sur sa direction si caractéristique de gauche à droite[2]. Le vocalisme entièrement nouveau de l'alphabet indien suffirait pourtant à exclure l'idée d'un emprunt direct fait à la Grèce, outre que le point d'importation paraît avoir été la côte occidentale[3] et que la moindre antiquité qu'on lui puisse accorder la ferait nécessairement remonter à une époque (IVe siècle) où les Grecs n'étaient pas encore, de ce côté, les intermédiaires du commerce maritime. L'influence grecque paraît s'être exercée sur ce terrain d'une façon plutôt extérieure et secondaire, comme il est arrivé plus tard pour l'écriture himyarite, sur laquelle elle a produit des résultats exactement comparables; et c'est sans doute par cette commune action qu'il faut, en dernière analyse, expliquer les ressemblances particulières dont nous parlions tout à l'heure entre les anciens alphabets de l'Inde et de l'Arabie méridionale. Ce serait une sorte d'influence artistique, très comparable à celle qui se manifeste dans la sculpture, dans l'architecture, dans la littérature même de l'Inde; en tout, il semble que les Grecs y aient sur-

[1] *Prinsep's Essays*, t. II, p. 42.

[2] On y a, d'autre part, signalé quelques traces d'un état primitif suivant la direction inverse (Burnell, p. 4).

[3] C'est l'opinion de M. Burnell (*South-Ind. Palæogr.*, p. 50 et suiv.), qui admet une double importation du même alphabet sur la côte occidentale, l'une au nord, vers le Gujerat, d'où sortit l'alphabet indien d'Açoka, l'autre, vers le pays Tamil et le Malabar, qui produisit l'ancien Vaṭṭĕluttu. Quoi qu'il en puisse être de la question d'indépendance des deux alphabets, la direction générale indiquée ainsi pour l'importation me semble très plausible.

tout imprimé une impulsion et prêté une vie nouvelles à des éléments indigènes ou du moins préexistants.

Pour préciser enfin des conjectures où je suis aise d'ajouter qu'une part revient à mon excellent confrère M. Clermont-Ganneau, j'admets que l'alphabet du nord-ouest, d'origine araméenne, serait le plus anciennement approprié à la langue de l'Inde, le plus anciennement appliqué à ses besoins; son introduction serait le fruit naturel de la domination des Perses dans les provinces du nord-ouest. Je ne puis m'empêcher de mettre ce fait en relation avec les données littéraires qui nous montrent dans la même région le plus ancien foyer des recherches et des synthèses grammaticales; et il y a grande vraisemblance que c'est à cet alphabet que s'appliquait le nom de *yavanânî lipi* visé par Pâṇini, au témoignage de Mahâbhâshya. L'invasion grecque, le trouvant déjà complètement fixé et usité peut-être d'assez longue date, n'aurait pu y produire aucune modification sérieuse. L'alphabet indien au contraire, issu de germes différents et déposés sur un autre point, se serait développé ou se serait du moins finalement fixé sous l'influence de modèles et aussi d'artistes grecs, parmi lesquels monnaies et graveurs auraient naturellement tenu la première place. On peut même croire que, élaboré dans le cœur du pays, il attacha sa fortune aux destinées nationales; il dut à la réaction contre les étrangers son rapide triomphe sur l'alphabet du nord-ouest adopté et pratiqué surtout par les conquérants successifs, Hellènes et Indo-Scythes. L'emploi par Açoka de cette écriture rivale dans un cas vraisemblablement unique ne saurait infirmer cette façon de voir. Cette exception prouve simplement combien cet alphabet était entré dans la pratique déjà ancienne de la région; les rapports de Piyadasi avec les rois grecs, la dispersion sous son règne des premiers missionnaires buddhiques, témoignent de son esprit libéral et éclairé sur le chapitre des relations extérieures. Il est clair que ces vues n'emportent point sur l'âge de l'écriture, même dans l'Inde intérieure, une conclusion précise. De la double influence dont je crois

reconnaître les traces dans sa constitution définitive au temps d'Açoka, l'une, celle du système du nord-ouest, n'est point circonscrite dans des limites chronologiques étroitement déterminées, l'autre, l'action hellénique, a pu ne s'exercer que longtemps après l'introduction première de cet alphabet dans l'Inde, et sur une phase secondaire de son développement dans ce pays.

A côté d'une thèse générale à laquelle je doute qu'il conquière de nombreux adhérents, j'ai à peine besoin d'assurer que M. Cunningham nous donne dans le détail plus d'une indication, plus d'une rectification précieuse; c'est ainsi que, à Bhabra, il nous apprend à lire *khu* la syllabe qu'on avait transcrite *kha* dans *bhikhu* et *bhikhuni* (p. 25). Est-ce à dire que l'on puisse considérer comme terminé ce travail de revision des lectures? Non sans doute, et ce n'est point le moindre mérite de ce livre d'y rappeler l'attention en nous fournissnissant, dans l'examen du détail, des facilités et une sécurité nouvelles. On me permettra de citer comme exemple toute une série de groupes de consonnes dont il est bien surprenant que personne n'ait jusqu'ici donné la lecture exacte. M. Cunningham, à l'exemple de ses prédécesseurs, considère , qui se trouve dans les inscriptions de Girnar, comme une simple variante, sans valeur spéciale, de (*p*); j'ai fait le relevé de tous les passages où les fac-similés offrent ce signe avec une clarté suffisante; — je dis *les fac-similés*, et n'ai pas besoin d'insister sur la valeur toute particulière de la reproduction photographique donnée par M. Burgess (*Archæol. Surv. of West. India*, 1874-1875, pl. X et suiv.): — il démontre, ce que la forme même eût permis de pressentir, que ce caractère représente réellement le complexe *pr*, le étant complété par la ligne tremblée de l'*r* portée vers le sommet, et ramenée à un état rudimentaire. C'est ainsi que nous lisons °*pri*°, I, 1; 2; 5 (2 fois); 7; 8 (2 fois). II, 1; 4 (2 fois). III, 1. IV, 2 (3 fois); 5 (2 fois); 7; 8 (3 fois); 12. VIII, 2. IX, 1; 4 (où *pritipati* est une faute pour *pratipati*). X, 1; 2. XI, 1.

XIII, 9. XIII, 16, le fac-similé porte clairement *prijite;* ce serait le seul cas où l'orthographe *pri* ne fût pas certainement confirmée par l'étymologie; mais la photographie ne semble autoriser d'autre lecture que *pijite*, laquelle est elle-même fautive; *vijite* paraît seul possible; le passage est d'ailleurs mutilé et assez obscur. Nous avons °*pra*°, III, 2. IV, 2 (2 fois). VI, 13. IX, 2; 8. XII, 1; 4 (2 fois), où l'étymologie confirme évidemment cette lecture, et XIV, 3, dans *likhâprayisaṁ*, par une faute du tailleur de pierres, pour *likhâpayisaṁ*. °*Prâ*° se lit I, 10; 12. II, 2. III, 5. IV, 1; 6. XI, 3. XIII, 4, tous exemples certains. L'analyse rectifiée de ces groupes nous éclaire sur d'autres encore, composés également par l'addition d'un *r*, marqué de même par l'incurvation d'une ligne verticale; ce sont les groupes *vr, sr, tr.* De *tra*, je citerai les exc. *savatra*, VI, 4, 5, et *paratra*, VI, 12; VI, 8, je lis *paṭavedetrayaṁ* : le mot est tout à fait corrompu et, d'après le contexte et le témoignage de Dhauli et de Jaugada, doit être lu *paṭivedetavyaṁ*. Je trouve le groupe *sr* dans *sahasrâni*, I, 9; *susrusâ*, III, 4; *sramaṇânaṁ*, IV, 2; *srâvâpakaṁ*, VI, 6; *susrusatâ*, X, 2; *sruṇâja* (pour *sruṇeju* = pâli *suṇeyyu*) et *bahusrutâ*, XII, 7, et, par une extension fautive, dans *srâdhu* pour *sâdhu*, III, 4. XIV, 2, le fac-similé porte , *pra*, altération fautive de , *sra;* le mot est *sarvata*, c'est-à-dire *sarvatra;* l'*r* est attaché à l'*s* exactement comme fait l'alphabet du nord-ouest, écrivant *dhra* pour *dhar, dhrama* pour *dharma, dra* pour *dar* (*priyadarsisa*), *sra* pour *sar* dans *sravatra.* Il est vrai que dans l'alphabet de Kapur di Giri, aussi bien que dans celui de Girnar, tous les interprètes paraissent avoir méconnu, pour ces deux derniers cas comme pour d'autres, la présence de l'*r*, marqué pourtant, à l'ordinaire, par un trait horizontal en bas et à droite de la consonne qu'il accompagne. Il suffit de signaler une fois pour toutes ce fait à l'attention des futurs lecteurs. Il n'y a pas lieu d'insister, la valeur du trait en question étant dès longtemps reconnue en thèse générale, quoiqu'on n'ait pas tenu compte de son existence dans bien des

cas particuliers. Cette façon assez irrégulière de placer la lettre, que nous constatons également et dans l'alphabet de Girnar et dans celui de Kapur di Giri, forme, pour le remarquer en passant, un lien de plus entre les deux alphabets. Par une liberté moins singulière, nous trouvons le complexe *rva* exprimé par le signe que d'après les analogies précédentes nous devrions transcrire *vra*, dans *sarvata*, II, 1; 4, et aussi II. 6, 7, du moins très probablement; dans *sarva*, VI, 9; 11. Il reste à signaler des traces d'un autre emploi plus curieux de l'*r* groupé. II, 8, je lis distinctement (cf. le fac-similé de Wilson) *vrachâ;* il n'y a aucun doute sur la valeur de ce mot, qui répond au sanscrit वृक्ष (Dhauli : *lukhâni*); ici *r* représente la voyelle *ṛi*, et c'est en réalité *vṛicchâ* qu'il faut lire. Ce précédent m'encourage à penser que V, 4 et 6, nous pouvons lire de même *pra* (pour *pṛi*) dans *vyâpṛitâ*, écrit la ligne d'après *vyâputâ;* mais le tracé des fac-similés permet le doute : peut-être faut-il s'en tenir simplement à la lecture *vyâpatâ*.

Je n'ai pas besoin d'insister sur l'intérêt que ces lectures rectifiées, indépendamment de leur valeur paléographique, présentent sous le point de vue de l'orthographe. La couleur sanskritisante qu'elles donnent au texte ne peut nous surprendre à Girnar, où, comme à Kapur di Giri, quoique dans une moindre mesure, le maintien de plusieurs groupes de consonnes manifeste une notable tendance vers l'orthographe classique. Mais il ne faut pas oublier que, à côté de tous les exemples nouveaux que nous venons d'en citer, on trouve parallèlement un nombre de cas égal ou supérieur où les mêmes mots sont écrits à la façon prâkrite. Ce mélange est instructif et caractéristique à la fois pour l'état de l'écriture et pour l'idée que nous devons nous faire de ces dialectes.

Il me reste à mentionner un cas au moins où la lecture que je signale importe à l'intelligence d'un texte jusqu'à présent fort mal compris; c'est dans le premier édit. Il n'a été, à ma connaissance, interprété que par Prinsep et Wilson; leur traduction est si défectueuse qu'on me permettra

de saisir l'occasion qui se présente pour essayer de l'améliorer dans plusieurs parties essentielles. En voici la transcription d'après le fac-similé de M. Cunningham; j'ajoute entre parenthèses la leçon de Prinsep et de Wilson là où elle diffère d'une façon qui puisse intéresser le sens :

(1) Iyaṁ dhaṁmalipî devânaṁpriyena (2) priyadasinâ râñâ lekhâpitâ idha na kaṁ(3)ci jîvaṁ ârâbhittâ (P. °bhitâ) prajûhitavyaṁ (P. pujahi°, W. pajuhi°) (4) na ca samâje katavyo bahukaṁ hi dosaṁ (P. bahure pi dasaṁ) (5) samâjamhi pasati devânaṁpriyo priyadasi râjâ (6) asti pi tu ekacâ samâjâ (P. W. °ja) sâdhumatâ devânaṁ(7)priyasi (P. W. °sa) priyadasino râño purâ mahânase jamâ (P. thupe) (8) devânaṁpiyasa priyadasino râño anudâvasaṁ (P. W. °nudiva°) ba(9)hûni pâṇasatasahasrâni ârabhâsu (P. W. °rabhisu) sûpâthâya (10) se (P. W. sa) aja yadâ ayaṁ dhaṁmalipi likhitâ tî eva prâ(11)ṇa ârâbhare (P. °bhisu, W. °bhire) sûpâthâya dvâ merâ eko mato so pi (12) mago na dhûvo ete (P. eka) pâ tî prâṇâ pachâ na ârâbhisaṁre[1] (P. W. °saṁde).

Je note d'abord quelques fautes dont la correction s'impose d'elle-même ou est clairement indiquée par les versions correspondantes. Il faut lire : l. 4, *samâjo;* l. 7, *priyasa;* l. 8, *anudivasaṁ;* l. 9, *ârabhisu;* l. 11, *eko mago so°;* l. 12, *dhuvo ete pi tî° ; ârabhisare;* pour ce qui est de l'*a* radical de ce verbe plusieurs fois répété, il est probable que la forme authentique serait par l'*ă* bref; j'ajoute qu'il est ordinairement malaisé de décider si l'inscription porte *râ* ou *ra*, la différence ne consistant que dans un allongement insignifiant du crochet supérieur de l'*r*, allongement qui souvent peut être purement accidentel. C'est à la troisième ligne que se trouve le terme qui m'a amené à examiner ici cet édit tout entier. Les mots correspondant à *ârâbhittâ prajûhitavyaṁ* tombent dans une lacune à Kapur de Giri; Khâlsi lit *âlabhitu pajahitaviye;* Jaugada : *âlabhitî pajahitaviye;* et Dhauli : *âlabhitu paja* (suit une lacune). Le second mot surtout a fort embarrassé les

[1] La lecture me paraît, d'après les trois reproductions, aussi indubitable que possible. Je ne sais quelle raison a pu avoir M. Cunningham de transcrire *ârabhisaṇte,* et ne puis m'associer à la lecture °*saṁde* de M. Burgess.

premiers interprètes. Prinsep lisait *pujâ*, et Wilson, tout en transcrivant le fac-similé *pajuhi°*, restait sous l'influence de ce précédent et s'engageait dans des impossibilités de sens et de grammaire qu'il est inutile de relever en détail. Notre lecture nouvelle nous rend ici le service important de nous avertir que la première syllabe doit être *pra°*. Nous sommes ainsi conduit, en nous fondant, pour la seconde, sur le témoignage concordant des autres répétitions, à lire *prajahita°*; nous obtenons de la sorte deux membres de phrase, sinon identiques, au moins équivalents, l'un à Girnar, *ârabhittâ prajahitavyaṁ*, l'autre commun aux trois autres versions, *âlabhituṁ pajahitaviye*, c'est-à-dire le participe futur passif à forme pâlie de *prajahâti* (*prajahitavya*), précédé dans un cas de l'absolutif, dans l'autre de l'infinitif, de *â-labh* (si toutefois il ne faut pas lire *âlabhitu* et voir dans ce mot une autre orthographe de l'absolutif); ce qui donne pour cette phrase, depuis *na kaṁ ci*. . ., le sens littéral : il ne faut pas qu'aucune vie (aucune créature vivante) soit perdue, soit sacrifiée, en la tuant (Girnar) ; il ne faut pas qu'aucune vie soit abandonnée pour la tuer, en d'autres termes, soit livrée à la mort (Khâlsi, etc.). Le sens et la construction sont également irréprochables. A la ligne 7, la version de Girnar s'éloigne plus sensiblement des autres ; Kapur di Giri porte : *para mahanaṁsasa devânaṁ°;* Khâlsi : *pâle mahânasaṁsi de°*; Jaugada : *pulavaṁ mahânapasi devâ°*, qu'il faut corriger respectivement en : *pura mahanasaṁsi de°*, *pulâ mahâ°*, *pulavaṁ mahânasaṁsi de°*; en sorte que la seule différence qui subsiste réside dans la présence ou l'absence du mot *jamâ*, ce qui, comme on le verra, ne change rien au sens. Enfin, à la dernière ligne, au lieu de *dvâ merâ,* Khâlsi lit : *devâ majali,* et Jaugada : *duve majûli;* Dhauli a une lacune; quant à Kapur di Giri, le texte en est ici trop différent et trop incomplet pour pouvoir être immédiatement comparé. Le premier mot ne fait pas difficulté; sous la forme *dve* ou sous la forme *duve,* c'est le nombre *deux* que nous avons devant nous; le contexte le prouve. Il montre aussi que le mot qui suit doit être un nom d'animal;

ce nom n'est autre que celui du paon : *morâ* à Girnar (une érasure de la pierre marquée sur les divers fac-similés a fait disparaître le trait de droite de l'*o*), *majûlâ* (ou *majûlî*, en admettant une forme parallèle en *i*) à Khâlsi et à Jaugada; l'un et l'autre équivalent au sanscrit मयूर. Voici comment je traduis le texte ainsi reconstitué [1] :

« Cet édit a été gravé par l'ordre du roi Priyadasi, aimé des Dévas. Il ne faut pas qu'ici-bas aucune vie soit livrée à la mort; il ne faut pas non plus qu'il soit tenu d'assemblées; car le roi Priyadasi, aimé des Dévas, voit beaucoup d'inconvénients aux assemblées. Il y eut bien jadis, de son aveu, dans les cuisines du roi Priyadasi, cher aux Dévas, plus d'une assemblée, alors que chaque jour on immolait des centaines de milliers de créatures pour la table du roi Priyadasi, aimé des Dévas. Au moment où est gravé cet édit, trois animaux seulement sont tués (chaque jour) pour sa table, deux paons et une gazelle, et encore la gazelle pas régulièrement; même ces trois animaux ne seront plus tués à l'avenir. »

Le seul mot *samâja*, que j'ai traduit par *assemblée*, me laisse beaucoup de doute; même en l'entendant avec Prinsep dans le sens spécial de *convivial meetings*, ce qui ne laisse pas que d'être assez arbitraire, le mot manque de précision et de netteté. On attendrait un synonyme plus ou moins exact de *pâṇârambho* (de Bhabra); malheureusement, je ne vois pas quant à présent le moyen de tirer un sens pareil de la forme *samâja*. Tout le reste s'explique aisément. *Ekacâ* est le pâli *ekaccâ;* Khâlsi et Jaugada donnent l'orthographe sanscrite *ekatya* dont j'ai eu occasion déjà de signaler l'emploi dans le sanskrit buddhique [2]. *Jamâ=jâma,* comme *tâva tavâ* pour *tâva tâva* à Bhabra (l. 4), la forme *jâma* pour यावत् est expressément mentionnée par Hemacandra (IV, 406); et en ce qui concerne tout au moins l'orthographe *j* pour *y*, l'exemple

[1] Je juge inutile de reproduire ici l'essai de traduction assez peu intelligible de Wilson, auquel le lecteur pourra aisément se reporter (*Journ. Roy. As. Soc.* t. XII).

[2] *Journal asiatique*, 1876, t. I, p. 407.

n'est pas unique à Girnar, où nous trouvons par exemple *sruṇâja* (XI, 7), c'est-à-dire *sruṇeju* pour *sruṇeyu*. On comprend comment j'ai pu dire plus haut que la suppression du mot ne changeait rien à la signification générale; elle suppose simplement après *mahânase* une ponctuation plus forte, au lieu de la liaison étroite que la conjonction établit entre les deux phrases. *Se* pourrait se prendre pour le génitif prâkrit = अस्य; d'autres exemples dans les inscriptions paraissent nous commander d'y voir le nominatif neutre, employé comme conjonction (Sahasarâm, 4, etc.). *Ârabhare* est la troisième personne du pluriel de forme moyenne (ici au sens passif) que nous retrouvons plus bas dans le futur *ârabhisare;* elle est d'autant plus curieuse à rencontrer qu'elle est bien connue, quoique pas très fréquente, en pâli, surtout dans les textes anciens, comme le Dhammapada par exemple. Il est clair que *â-rabh* est pour l'ordinaire *â-labh*, de même que *prâṇârambha*, à Bhabra, pour *prâṇâlambha;* ce radical est bien connu dans le sens de *sacrifier, immoler, tuer*. Ce qui est plus embarrassant, c'est de décider laquelle des deux orthographes *rabh* ou *râbh* est la plus correcte, la longue pouvant très bien être une compensation pour la nasale (*sîha*=सिंह) qui se serait introduite dans la conjugaison du verbe prâkrit. *Tî*, naturellement, n'est qu'une autre forme pour *tîṇi*, त्रीणि.

Même pour des inscriptions qui, comme celle de Bhabra, ont été examinées tour à tour par Burnouf, par Wilson, par M. Kern, la nouvelle publication ne sera pas sans fruit. Le fac-similé de M. Cunningham ne confirme pas seulement la plupart des lectures nouvelles fournies par le fac-similé de Wilson[1]; outre les lectures *pâmiyâye* (l. 3), *cilathitîke*, *paliyâyâni* (l. 4), etc., qu'il met hors de doute, nous voyons à la ligne 4 qu'au lieu de *vinayasamakase*, c'est *vinayasamukase*

[1] *Journ. Royal As. Society*, t. XVI, p. 357 et suiv. Je ne sais pour quelle raison M. Kern, s'en tenant à la transcription de Burnouf, a négligé de tenir compte de cette revision importante qui lui eût fourni quelques lumières nouvelles et qui vérifiait d'avance quelques-unes de ses conjectures (*Jaartell. der zuydel. Boedh.*, p. 32 et suiv.).

qu'il faut lire. Le terme est intéressant. A la transcription sanskrite त्रिनयसमाकर्षः nous devons substituer विनयसमुत्कर्षः. Il en faut rapprocher l'adjectif pâli *sâmukkaṁsika*, et on trouvera d'autres traces de cette locution dans le Mahâvastu. Le sens, mal défini pour le mot pâli, semble être fondamentalement celui de *promulgation, enseignement* (*sam-ut-karsh*, expromere), d'où la traduction très naturelle : « exposition de la discipline ». Pour les derniers mots de l'édit, il faut évidemment abandonner la restitution de Burnouf et de M. Kern. L'inscription paraît lire certainement *abhihetiṁ ma jânaṁta ti;* le premier mot n'est pas clair et doit être fautif, en le corrigeant, à l'exemple des premiers interprètes de Calcutta, en *abhimatiṁ*, on obtiendrait aisément cette lecture : *abhimatiṁ me jânantu ti*, c'est-à-dire : « (j'ai fait graver ceci), que l'on connaisse ma volonté ! » Ceci à titre d'exemple.

Les lecteurs qui auraient la curiosité de comparer quelques transcriptions que j'ai dû donner dans les pages qui précèdent avec celles de M. Cunningham seront sans doute surpris des divergences, quelquefois notables, qui les séparent; j'ai été moi-même assez embarrassé en constatant l'écart qui existe entre les transcriptions du savant éditeur et des lectures en apparence très claires de ses fac-similés. Le cas se renouvelle trop fréquemment pour que je n'appelle pas sur lui l'attention de l'illustre archéologue. Je ne doute pas que les fac-similés, préparés avec un soin si religieux, ne doivent faire foi de préférence. M. Cunningham, avec une franchise qui sied bien à son mérite éminent, décline toute compétence linguistique. Peut-être trouverait-il avantage à se faire seconder dans ces détails de rédaction par un philologue exercé. Le chapitre qui contient les interprétations antérieures y aurait pu gagner de s'enrichir de plusieurs fragments de traduction fort instructifs et fort ingénieux, et aussi des corrections de textes qui ont été données par M. Kern, et dont l'inscription de Bhabra est seule ici à profiter. C'est à l'archéologue seul que je m'adresserai en demandant pour les vo-

lumes à venir au moins quelques spécimens de reproductions photographiques. Les fac-similés, si soignés qu'ils soient, impliquent toujours une certaine traduction. Par cette addition, M. Cunningham méritera bien du grand nombre des étudiants privés, par la force des choses, de toute connaissance directe de ces monuments précieux.

Nous ne pouvons oublier en effet que le présent volume, qui suffirait bien à lui seul à mériter notre admiration et notre gratitude, n'est que le premier de toute une série. Là est l'excuse de nos dernières remarques; elles pourront peut-être profiter à ses frères puînés, dont l'apparition continuera d'être une fête pour tous les indianistes. Il nous reste à souhaiter que cette tâche considérable se puisse achever promptement par les vaillantes mains qui l'ont acceptée. Ce sera comme le couronnement de cette noble entreprise de la découverte historique et littéraire de l'Inde, où l'Angleterre a pris une part si large et si brillante, et où le nom du directeur de l'*Archæological Survey*, de l'éditeur du *Corpus*, figurera toujours avec gloire.

NOTE SUR L'ORIGINE ÉTYMOLOGIQUE DE QUELQUES NOMS DE NOMBRE.

J'ai présenté, il y a déjà un certain temps, à la Société de linguistique quelques observations sur l'étymologie des noms de nombre indo-européens. J'expliquais la formation des premiers numéraux de la manière suivante :

Un s'exprime par un seul thème démonstratif, pour ainsi dire arbitraire, *ta, va, ra, ka, na;*
Deux, par le groupement de deux de ces thèmes, *ta-va* (*tva, dva, da*);
Trois, par l'adjonction d'un troisième thème, *tva-ra* (*tara, tra*);
Quatre, par l'adjonction d'un quatrième, *ka-tvara* (*katvara*).

Quant à *cinq,* c'est la *main,* comme *lima* dans les langues océaniennes, *nam* en annamite, *fous* en berbère, etc.

Je ne veux pas revenir ici sur ces cinq nombres. Mais je désirerais appeler l'attention de nos confrères de la Société asiatique sur la constitution première des numéraux *huit* et *neuf*.

Supposez que vous ayez à marquer ces nombres par signes à quelqu'un qui n'entend pas votre langue. La façon la plus simple, la plus naturelle ne sera-t-elle pas de montrer simultanément les deux mains en repliant deux doigts pour *huit*, un seul doigt pour *neuf*? Or, si mes conjectures sont exactes, comme j'espère le démontrer, c'est justement la traduction verbale de ces gestes qui a donné naissance aux termes *huit* et *neuf* dans un très grand nombre de langues.

En malais, huit est دلاڤن *doulāpan*, qui s'interprète aisément *dou-lāpan* « deux-pliés ». De même neuf est en malais سمبيلن *sambīlan*, formé de *sa* « un » et *ambīlan* « chose prise, enlevée ». Au lieu de *sambīlan*, le dialecte *sounda*, proche parent du malais, dit سلاڤن *salāpan* « un-plié ».

Ces interprétations si faciles à établir m'avaient conduit à une explication des formes que présente le nombre *huit* dans les langues indo-européennes, sanscrit *aštāu*, grec ὀκτώ, latin *octo*, où il semble difficile de méconnaître un duel. J'en avais conclu que ces mots, dans leur forme primitive *aktâu*, devaient correspondre comme sens au malais « deux-pliés ». Et, en effet, *aktâu* peut être regardé comme le duel du participe passif d'un verbe *ak*, lequel se trouve noté parmi les radicaux primitifs avec le sens de « courber, recourber ». (On y rattache le latin *angulus*, le grec ἀγκή, ἀγκών, ἀγκτήρ, ἄγκυρα). Ainsi *huit* dans la vieille langue aryenne signifie aussi « deux-courbés ».

En étudiant les noms de nombre dans les langues océaniennes, j'ai reconnu, et c'est là l'objet plus spécial de ma communication, que dans ce groupe très remarquable d'idiomes, les nombres *huit* et *neuf* sont exprimés à l'aide d'une conception tout à fait identique à celle que je viens d'exposer.

Aux îles Sandwich, à Tonga, à Taïti, à Tikopia, à Samoa,

à Madagascar, à la Nouvelle-Zélande, *huit* est *valou, varou, vadou,* expressions dans lesquelles je suis vraiment surpris d'être le premier à reconnaître le nombre *deux, loua, roua, doua,* précédé d'une particule *va* qui marque séparation (*vai* « espace », *vahi* « séparer », *vaiho* « abandonner », *vaipaka* « fendre »). Dans tous ces idiomes, *huit* s'exprime donc par la locution « séparé-deux ».

Il en est de même aux îles Marquises, où *loua* perdant son *l* pour devenir *oua, huit* est naturellement *vaou.*

De même *neuf,* dans les langues susdites est *iva, hiva, siva, sivi, sava,* et ces mots sont assurément formés de la même particule séparative *va,* précédée de *sa, si, i,* qui marque l'unité. Ainsi *neuf* se dit « un-séparé ».

Enfin, ce qui ajoute à la vraisemblance de mon explication de ces expressions océaniennes, c'est que dans la langue *gouap,* parlée aux îles Carolines, les nombres marquant *un* et *deux* étant *rep, rou,* neuf se dit *merep*; et huit *merou,* expressions qui ne diffèrent des précédentes qu'en ce que *va* y est remplacé par *me,* particule qui marque un mouvement de haut en bas (en marquéran, *mei* « descendre »).

En résumé, dans les langues de l'archipel indien et de toute l'Océanie, l'expression des nombres *huit* et *neuf* correspond au geste qui consisterait à présenter les deux mains, figurant dix, en repliant deux doigts ou un seul doigt.

Le même fait s'observe dans les formes primitives indo-européennes, du moins pour *huit.* Quant à *neuf,* j'espère y montrer, dans une communication subséquente, une formation analogue à celle de l'océanien *siva.*

Marcel Devic.

Le Talmud de Jérusalem, traduit, pour la première fois, par Moïse Schwab, t. III. Grand in-8°. Paris, Maisonneuve, 1879.

M. Schwab continue de s'avancer à grands pas sur la route longue et ardue où il s'est engagé, et dont il a par-

couru maintenant plus du quart. Nous avons sous les yeux le tome III de sa traduction du Talmud succédant au second à un peu plus d'un an d'intervalle : il renferme six traités relatifs aux prémices et aux oblations (Troumoth, Maasseroth, Maasser scheni, Halla, Orla, Biccurim). Notre éminent secrétaire l'a dit dans son dernier rapport, il y aura sans doute plus d'une partie à reprendre en sous-œuvre, car un seul homme ne peut suffire à élucider tous les points obscurs ou difficiles d'une aussi vaste compilation. Toujours est-il que c'est rendre un vrai service à tous ceux qui ne sont pas talmudistes que de leur faciliter l'usage de ce vaste recueil. Pourquoi cependant M. Schwab ne dresse-t-il pas de plus copieux index, chose plus indispensable encore pour le Talmud que pour tout autre livre ?

Histoire de l'empereur Héraclius par Sébêos, et commencement de l'*Histoire de Mekhitar d'Ani*. Saint-Pétersbourg, 1879, in-8°.

Les nombreuses publications de M. Patkanoff n'ont pas obtenu en France toute la notoriété qu'elles méritent. Ce sont ou bien des éditions de textes arméniens, ou bien des traductions et des mémoires presque toujours rédigés en russe, et dont un seul, l'*Histoire des Sassanides*, a trouvé un traducteur français [1]. Aussi croyons-nous devoir signaler ici la nouvelle édition qu'il vient de publier de l'*Histoire* de Sébêos. Dès 1863, il en avait donné une traduction russe d'après l'édition parue en 1853 à Constantinople, qui n'avait pas été imprimée avec tout le soin désirable, et qui était en outre difficile à trouver. M. Patkanoff n'a pu collationner cette édition qu'avec une copie moderne de l'Académie des sciences de

[1] Feu Evariste Prud'homme, dans le *Journal asiatique* de février-mars 1866.

Saint-Pétersbourg. Il a fait de vaines recherches à Echmiatzin pour retrouver les manuscrits qui avaient servi à son prédécesseur. Il a donc dû se borner à corriger le texte, soit d'après la copie moderne, soit d'après les passages de Sébêos reproduits dans des écrivains postérieurs, passages qu'il a donnés en appendice. Il a ajouté quelques notes savantes et substantielles, telles qu'on pouvait les attendre d'un savant aussi versé dans l'histoire de l'Arménie et de la Perse. Enfin il a terminé son volume par un long fragment qu'il a retrouvé dans la bibliothèque de l'archevêque de Tiflis, contenant le commencement de l'*Histoire de Mekhitar d'Ani*, qui passait pour perdue.

I. *A Grammar of the Rong (Lepcha) language*, as it exists in the Dorjeling and Sikim Hills, by colonel G. B. Mainwaring, Bengal staff corps. Calcutta, printed by C. B. Lewis, Baptist mission press, 1876. In-4°, XXVII-146 p.

II. *A Vocabulary in English and Mikir*, with sentences illustrating the use of words, by Rev. R. E. Neighbor, *Nowgong, Assam*. Calcutta, printed by G. H. Rouse, Baptist mission press, 1878. Gr. in-8°, 84 p.

I.

Le petit peuple que les Népâlais appellent Lepcha et les Tibétains Mon, mais qui se donne lui-même le nom de Rong, habite le Sikim, territoire situé entre le Népâl et le Boutan; quelques tribus occupent certains cantons du Népâl. Selon M. Mainwaring, il ne serait pas autochtone, et son berceau devrait être cherché dans les régions mitoyennes de la Mongolie et de la Mandchourie. Son établissement dans les vallées de l'Himalaya ne remonterait pas à plus de quatre cent cinquante ans. Après quatre générations de rois nationaux, les Lepchas subirent une invasion tibétaine et bouddhique, dont les effets subsistaient encore lorsque la conquête du Népâl par les Gor-

khas apporta dans ces régions un nouvel élément de trouble. Les Anglais intervinrent, et, pour prix de la protection accordée aux Lepchas, obtinrent la permission d'établir un *sanatorium* à Dorjeling. Cet arrangement eut pour effet de mettre une partie du Sikim sous la domination directe de l'Angleterre et le reste sous son influence. Les Lepchas ont un genre de vie simple et rustique, ils aiment surtout les forêts. Leur religion est simple comme leurs mœurs; ils croient à un Bon Esprit, qu'ils honorent, et à une foule de mauvais esprits qu'ils s'efforcent d'apaiser par leurs offrandes. M. Mainwaring voit avec peine les Lepchas perdre leurs mœurs nationales : l'influence tibétaine avait déjà commencé l'altération, l'influence européenne l'accroît par une action plus puissante et plus générale. Des hommes de toutes races sont attirés des pays environnants, prennent la place des anciens habitants ou altèrent par les mariages la pureté de la race. Les forêts disparaissent peu à peu, et la nationalité lepcha s'en va avec les forêts.

Les Lepchas ont un alphabet qui leur est propre et qui présente avec l'alphabet tibétain des analogies éloignées. On imprime avec ces caractères, et les visiteurs de l'Exposition ont pu voir au Champ de Mars, dans la vitrine de la Société biblique de Londres, un volume imprimé en lepcha. M. Mainwaring nous donne cet alphabet; bien plus, il l'emploie constamment : il fait encore mieux, il a toujours soin d'ajouter la transcription européenne aux citations en caractères indigènes. Cet exemple devrait bien être imité par tous les auteurs de grammaires des langues qui ont un alphabet spécial. Les frais sont plus considérables, mais le livre est bien plus utile.

L'auteur a divisé son livre en cinq parties, qui ne sont pas indiquées dans son *Index* (ou table des matières, p. XXIII-XXIV). Nous ne les énumérerons pas, nous dirons seulement que l'ouvrage commence par un *alphabet* et un *syllabaire* très complets; il finit par une section qui traite de la syntaxe, du discours figuratif et honorifique, des explétifs, de la prosodie, de la division du temps, et enfin nous donne quelques exercices de conversation.

L'exposé grammatical complet et minutieux de l'auteur ne nous paraît pas justifier l'origine mongole-mandchoue qu'il attribue aux Lepchas. Il y a dans le rong beaucoup de mots tibétains, dont la plupart doivent être des emprunts; mais il y a aussi des racines évidemment communes aux deux langues. Des mots tels que *mí* « feu », *à mik* « œil », *lom* « chemin », *nok* « noir », dont les analogues se retrouvent en tibétain et en birman, doivent appartenir en propre à la langue. Ces racines communes et la structure de cet idiome, auquel nous reconnaissons d'ailleurs une large part d'originalité, nous le font considérer comme un membre du groupe des langues hymalayennes. Est-ce l'avis de M. Mainwaring? Il paraît disposé à en faire une langue à part : « Elle est, dit-il, incontestablement antérieure à l'hébreu et au sanskrit. C'est au plus haut degré une *Ursprache*, et je crois pouvoir dire, sans crainte de me tromper, qu'elle est la plus ancienne des langues existantes. » Nous n'avons ni à défendre, ni à attaquer cette déclaration enthousiaste. Nous croyons seulement devoir, pour mettre le lecteur en état de juger et lui donner une idée de cette langue, recueillir ici quelques-uns des faits notés et des exemples cités par M. Mainwaring.

La langue rong est monosyllabique, ce qui ne l'empêche pas d'avoir (comme d'autres langues de même espèce) un certain nombre de disyllabes, tels que *pa-no* « roi ».

Les rapports grammaticaux s'expriment à l'aide de postpositions. Exemples :

Pa-no sa « du roi »; *pa-no ká* « au roi »; *pa-no nun* « du roi » (Abl.).

Le duel et le pluriel s'expriment par les postpositions *nyum* et *sang*, placées après le nom. Exemples :

Pa-no-nyum-sa « de deux rois »; *pa-no nyum ká* « à deux rois. »
Pa-no-sang-sa « de rois » (*regum*); *pa-no sang ká* « à des rois ».

L'adjectif se forme des racines verbales, au moyen du préfixe *á*. Exemple :

Krúp « être astringent »; *á kráp* « astringent ».

Les pronoms personnels sont :

Go « moi » ; — *ka-nyi* « nous deux » ; — *ka-yó* « vous ».
Hó « toi » ; — *a-nyi* « vous deux » ; — *a-yú* « vous ».
Hu « lui » ; — *hu-nyi* « eux deux » ; — *hu-yú* « eux ».

Le pronom démonstratif est *á-re* « celui-ci », *o-re* « celui-là. » L'élément *re* sert à former un article défini.

Les temps primordiaux des verbes s'expriment, le présent par *bám*, le passé par *fát* ou par la racine toute seule, le futur par *sho*. Ainsi *lik* « appeler », donne :

Go-lik-bám « j'appelle ».
Go-lik-fát ou simplement : *Go lik* « j'ai appelé ».
Go-lik-sho « j'appellerai ».

Le nombre des postpositions ou affixes verbaux est très considérable (comme en birman).

Le verbe substantif s'exprime de plusieurs manières ; la forme la plus générale est *gum*. On dit :

Go-gum « je suis » ; *hu-gum* « il est » ; *á-nyi-gum* « vous êtes tous deux » ; *á-yú-gum* « vous êtes ».

L'adverbe de manière s'exprime par la postposition *la*. Exemple :

Ryú « être bon » ; *ryú-la* « bien » ; *jam* « être mauvais » ; *jam-la* « mal ».

Cette postposition *la* sert quelquefois d'augmentatif. Ex. :

Sa-bà « où » ; *sa-bà-la* « partout ».

Les postpositions répondant à nos propositions sont très nombreuses et souvent complexes :

Hlo sa sa-grám ung-da dá nyi.
Colline de au pied un lac situé était.
« Il y avait un lac au pied de la colline. »

A-yak nun a-tel tet.
Sommet de base à.
« Du sommet à la base. »

Kung lom prát-la dá.
Arbre chemin au travers gît.
« Un arbre est gisant au travers du chemin. »

A-yú kón go á-re mát-bám.
Vous pour moi ceci je fais.
« C'est pour vous que je fais ceci. »

Go pa-no dun-ká nóng bám.
Moi roi en présence vais actuellement.
« Je vais me présenter devant le roi ».

La copulative est *sa*. Exemple ;

Ho sa go chkó nóng sho.
Lui et moi ensemble irons.

Les noms abstraits, les noms d'agent se forment au moyen de postpositions. Exemple :

Nok « noir » ; *nok-lat* « noirceur » ; *zúk* « ouvrage » ; *zuk-bo* « ouvrier ».

La même postposition *bo* sert à former des adjectifs. Ex. :

Ryám « être beau » ; *ryam-bo* « beau ».

Elle se joint au verbe *tho* « placer » pour former des « adjectifs passifs » ou de véritables participes passés. Ainsi avec *pi* « écrire », on fait *pi-thom-bo* « écrit » ; avec *fat* « terre » et *zúk* « faire » on forme *fat-zúk-thom-bo* « fait de terre », *fyu fat zúk thom-bo* « un vase de terre ».

L'espèce de flexion accusée par la forme *tho-thom* nous révèle un des traits les plus curieux de la langue rong qui, en modifiant ainsi la racine, et y ajoutant d'ordinaire un affixe, en modifie par là même l'acception. Exemples :

Shú « être gras » ; *á-shúm* « gras » ; *á-shút* « un (homme) gras ».
Dyu « combattre » ; *dyut-bo* « combattant » ; *á-dyut* « combat ».
Bo « donner » ; *bón-bo* « donateur » ; *bon-lát* « un don ».
Thang « boire » ; *than-bo* « buveur » ; *á-than* « boisson ».

En rong, le sujet vient le premier et le verbe vient à la fin, précédé par son complément. Exemple :

Sakon *kung* *tyot.*
Sagon arbre a abattu.
« Sakon a abattu un arbre ».

C'est la principale règle de la syntaxe; il y en a d'autres, qu'il nous faut passer sous silence aussi bien que les particularités diverses qui terminent l'ouvrage de M. Mainwaring. Nous ne pouvons cependant nous empêcher de signaler le langage figuratif dont les Lepchas font, à ce qu'il paraît, grand usage. Pour « mourir », par exemple, ils diront : *mik* « œil », *cham* « fermer, fermer les yeux », ou *klot* « être raide ». L'auteur termine son article sur le langage figuratif par cette phrase : *Ho Dorje-ling ka pur-gyeng bî-zo nyón-sho* « Tu mangeras des lentilles à Dorjeling », c'est-à-dire « tu y seras mis en prison ». Le lecteur qui a conservé quelque souvenir de la garde nationale pensera, sans doute, que le Sikim n'est pas le seul pays où l'on emploie le langage figuratif.

Ces quelques détails auront, sans doute, servi à faire comprendre l'intérêt que mérite ce travail, et engageront le lecteur à se joindre à nous pour souhaiter bon succès à M. Mainwaring dans la tâche qu'il a entreprise de publier un dictionnaire lepcha.

II.

Le mikir, que le Rév. R. E. Neighbor nous fait connaître, est de moindre importance que le lepcha, peut-être uniquement parce qu'on le parle dans une région dont la civilisation européenne s'est moins rapprochée et autour de laquelle il ne s'est point accompli de grandes révolutions. Des collègues de l'auteur avaient déjà publié un petit recueil de mots mikirs. La publication de M. Neighbor est plus étendue; elle comprend environ deux mille huit cents mots, sur trois colonnes, une pour le mot anglais, une pour le mot mikir transcrit en caractères romains (*anglicised*, dit l'auteur), une pour le même mot en

caractères bengalis. L'emploi de l'alphabet bengali tout entier n'est pas nécessaire pour écrire cette langue. Dans des *Prefatory remarks* vraiment trop courtes (elles occupent à peine une page), l'auteur donne quelques explications sur son système de transcription, que je ne veux pas discuter, d'autant plus que je l'approuve en général. Je remarquerai seulement que l'*a* bref est rendu par *o* italique, et surtout que la palatale *c* est rendue par *s*, tandis qu'aucune des trois sifflantes bengalies n'est employée. Pourquoi cela? Je l'ignore. Il doit y avoir des motifs puisés dans les particularités de la prononciation que nous ne pouvons apprécier. Je regrette l'absence presque complète de détails grammaticaux; je sais bien qu'il s'en trouve quelques-uns dans les notes assez nombreuses mises au bas des pages. Mais cela ne suffit pas; une petite notice grammaticale, en deux ou trois pages, n'eût pas été de trop. Peut-être l'auteur nous réserve-t-il quelque chose de plus que ces trois pages. Pour le présent, c'est surtout dans les cent soixante-douze phrases en anglais et en mikir « anglicisé » qui terminent l'ouvrage que nous devons chercher les éléments de la grammaire. Or ce travail est difficile, et on a de la peine à se rendre compte de toutes les formes. Nous voyons bien, par exemple, que le pluriel est en *tum*, car nous avons *né* « moi » et *nétum* « nous »; *hálá* « lui », *hálátum* « eux »; que le sexe féminin semble caractérisé par *pi* et le masculin par *po*, à cause de *oso* « jeune garçon », *oso-pi* « jeune fille », *so-po* « fils », *so-pi* « fille ». L'impératif affirmatif est caractérisé par *non*. Exemples : *pipleng-non* « remplis », *than-non* « montre »; le négatif s'exprime par *ri*. Exemples : *tur-ri* « ne frappe pas du pied », *ning-je-ri* « ne parle pas », *arjap-ri* « ne te tiens pas ». L'interrogation se rend par *má*. Exemple : *chini-má* « connais-tu? » Mais on ne peut pas constater aussi facilement toutes les particularités grammaticales.

Voici quelques-unes des phrases citées :

49. *Hem kikim-ji aphán kephó ri-non.*
Maison construire pour bambous cherche.
« Cherche des bambous pour construire la maison. »

29. *Aró angbong karle ejon do.*
Branches parmi écureuil demeure.
« Il y a un écureuil parmi les branches. »

56. *Ing-long aphi chelong ejon do.*
Montagne de l'autre côté buffle demeure.
« Il y a un buffle de l'autre côté de la montagne. »

60. *Lá ásong ápártá ásong kaprek do má.*
Cette tribu à l'exclusion de tribu autre existe-t-elle?
« Y a-t-il une autre tribu que celle-ci? »

112. *Lábángso atibuk lang pipleng non.*
Ce gobelet eau remplis.
« Remplis d'eau ce gobelet. »

La phrase donnée en rong par M. Mainwaring : « L'arbre est tombé en travers de la route, » est donnée par M. Neighbor en mikir, en la forme suivante :

13. *Theng-pi arong tovar náng kli par-pan-pet-ló.*
Arbre chemin en travers (?) est étendu.

Une phrase analogue, différant par un seul mot, est donnée sous le n° 11 :

Lang roysó athak thengpi arong náng klibup ló.
Cours d'eau à travers arbre est tombé.

Quelques mots de la langue mikir appartiennent visiblement au rameau des langues himalayennes; tels sont : *me* « feu », *mek* « œil »; mais ils paraissent peu nombreux.

Nous devons des remerciements à M. Neighbor, comme à M. Mainwaring, pour les louables efforts qu'ils font afin de faire connaître des langues ignorées, dépourvues de littératures, pour nous conserver des idiomes exposés à périr et qui, selon toutes les apparences, disparaîtront dans un avenir plus ou moins éloigné.

L. Feer.

EXPLICATION DE DEUX PASSAGES ASSYRIENS FAITE À LA SÉANCE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DU 14 FÉVRIER 1879.

Les deux passages qui contiennent le mot assyrien *zabal* ayant donné lieu à des interprétations étranges, je me permets de rétablir le vrai sens, tel que du reste M. Guyard l'a déjà indiqué dans sa note remplie de bonnes remarques et de saines conclusions. Le premier texte est bilingue, sumérien et assyrien :

Sumérien.

Ut ḫin sasara kalam 2/3 bi saggaṭu imtenakit en iṣṣar [kalum nan] ram-e.

Assyrien.

Ut ḫin kimri sinipat kalumma-ê[1] (pron. *śuluppi*) *ina zabal ramanisu ana bel kiri issar* (pron. *kiri*) *kalumma* (pron. *śuluppi*) *imandad.*

La traduction de ce passage difficile est :

« L'esclave, en ajoutant à chaque hin *kimri* entier encore deux tiers de *śuluppi*, devra mesurer ainsi les *śuluppi*, pour se racheter lui-même vis-à-vis du maître du jardin. »

C'est tout simplement une formule juridique pour le rachat d'un serviteur, à qui il est imposé de livrer une quantité voulue, et qui, pour pouvoir acquérir sa liberté, doit augmenter sa redevance des deux tiers.

Ce passage a déjà été traduit par moi à différentes reprises. Je crois utile d'ajouter, ce que du reste je devrai faire dorénavant[2], que l'interprétation des mots « hin, deux tiers, même, jardin, mesurer, » m'appartient, ainsi que celle du mot *gimri* pour « tout », avec lequel on a confondu *kimri*. Ce mot est une désignation de la mesure du hin, dont le vrai sens nous échappe encore : le fait que le sumérien *sasara* (lisez

[1] Nous indiquons par *ê* le signe du pluriel.

[2] Selon l'avis de bien des personnes dans tous les pays ; les plagiats continuels dont je suis l'objet m'en font un devoir.

gargarra) veut dire « accompli » ne nous éclaire pas. Nous avons aussi lu le mot *śuluppi* qui se retrouve dans peut-être cent contrats, et dont le sens est obscur; nous croyions y voir la farine, d'autres l'ont expliqué par la datte [1]. Mais les nombreux passages des contrats et les tables de redevance l'accouplent toujours à des blés, de sorte qu'on pourrait penser au riz qui est cultivé dans des jardins.

Déjà Hincks a reconnu que *ut* était une mesure; ce mot se trouve (p. ex. W. A. J., II, 14, 35) expliqué par *inu*, et pour qu'on ne s'y méprenne pas, le mot *hin* se trouve expliqué après en toutes lettres [2].

Les seuls mots difficiles qui restent à expliquer sont *ina zabal ramanisu* [3]. Il est évident que *zabal* est l'infinitif d'un verbe, et ce verbe se trouve ailleurs. La forme est régulière, et l'original sumérien a le mot qui généralement signifie « porter, élever, relever, נשא. » Mais que veut dire se relever soi-même d'un maître? C'est l'*émancipation* des Romains, ou la *manumissio*, c'est l'affranchissement par une prestation supérieure à celle qui était d'ordinaire imposée à l'esclave.

Le mot *zabal* se trouve dans la formule que j'ai interprétée par « porteurs de tiares », c'est-à-dire, satrapes, *zabil kudurri*; puis dans un passage du récit du déluge, où il est question des préparatifs d'Adrahasis avant d'aller dans l'arche :

III *ṣar* [4] *zab'ê nas iṣ śulśul sa izabbilu pissat.*

« Trois sars de clous (?) pour porter les paniers qui renfermaient les pains. »

[1] On a proposé câpre (!); la câpre n'est pas cultivée.

[2] La mesure est indubitable : mais nous devons rappeler aussi que quelqu'un y a vu le pavot.

[3] « Dans le panier de lui-même. » M. Halévy, qui a pris l'infinitif *zabal* pour le mot connu *zebîl* « panier », n'a eu aucune connaissance de ce passage, où le vrai mot panier « *sulsul* » se trouve, par une malice du sort, accolé à une forme du verbe *zabal*. Ce passage ne se trouve pas, il est vrai, dans les ouvrages de seconde main. (Comparez *Gött. Gel. Anz.*, 1878, p. 1068.)

[4] C'est ce signe qui signifie *sar*. Ce n'est pas celui que M. Delitzsch traduit

Quant aux mots *zibilli*, *zibilu* et autres, ils ne nous occupent pas, car ils se trouvent dans les nombreuses inscriptions inédites, qui sont pourtant très nécessaires à connaître, et sans la connaissance desquelles il ne faut jamais être aussi affirmatif dans ses essais de traduction que l'est M. Halévy; il le serait certes moins si l'occasion lui avait permis de se livrer à une étude plus approfondie des textes.

Le second passage a été interprété par nous dans l'*Expédition de Mésopotamie*, t. I, p. 180. Cette description des solennités de la fondation d'un édifice est ainsi conçue par le roi Assarhaddon :

Kudurru ina qaqqadiya assiva usazbil ramani.

« J'élevai la tiare sur le haut de ma tête et je m'en suis coiffé moi-même [1]. »

Mon interprétation a été acceptée par tous les hommes compétents. Le mot de *kudurru* est le grec κίδαρις, l'hébreu כתר : ainsi dans l'article que j'ai cité *Journ. asiat.*, t. XIII, p. 169. C'est ce qui ressort du syllabaire même que M. Delitzsch a réédité (voir *Lesestücke*, p. 60). Il est fait par lui-même et par Smith . Le signe que M. Delitzsch confond avec lui est , qui signifie 400, et dont *il ne prouve pas* l'identité avec l'autre. Quand M. Delitzsch parle d'une exposition contraire à la vérité, ce n'est pas à moi, mais bien à ce savant qu'on serait en droit d'adresser un pareil reproche.

[1] Que faut-il dire de la tentative d'échapper à ce passage, et de traduire : « Je lançai un coup de tête dans les bornes, et je les ai fait reculer moi-même ? » M. Halévy a-t-il raison d'affirmer que les rois d'Assyrie se comparaient constamment avec le *reem*, et est-ce une particularité d'histoire naturelle que le reem donne un coup de tête dans les bornes ? Mais tenons-nous nous-même dans les bornes, et ne « lançons » pas nos yeux *dans* le ciel, mais contentons-nous de les y « élever ». Le mot *nasa* a ce sens, il ne faut pas le confondre avec *nada* « jeter ». En contestant les résultats acquis à la science, à seule fin de pouvoir défendre quelque idée ou quelque traduction inadmissibles, on ne devrait guère espérer de convaincre qui que ce soit, et l'on s'expose soi-même de gaieté de cœur à ne jamais être heureux dans l'interprétation d'aucun texte. Il n'est pas difficile de se s'enthousiasmer pour une idée singulière; mais il est plus difficile de faire partager cet enthousiasme au lecteur impartial.

et puisque les bornes inscrites, telles que le caillou de Michaux et ceux de Londres, avaient la forme d'une tiare, qui quelquefois y est sculptée, on appelait ces bornes *kudurru*. Mais ce mot ne signifie jamais « limite », ce sont les mots *miśir* et *kisarri*.

Le terme *zabil kudurri* a déjà été l'objet d'une remarque; ce ne peut être « celui qui recule les bornes », car cela est essentiellement l'affaire du souverain, et non pas d'un satrape qu'on institue pour gouverner un peuple vaincu; et, s'il le faisait, la gloire ne reviendrait pas à lui, mais au monarque. Le *zabil kudurri* est celui qui est coiffé du signe de la royauté, rien de plus.

J'avais cru que *zabal* זבל pouvait avoir la signification de « remplacer », mais ce sens ne s'adapte pas à tous les passages. Ainsi, j'avais l'idée de voir dans *śulśul*[1], non le panier, mais la farine, et de traduire : « 3 sars de... de farine pour remplacer le pain ». Mais je me tiens à ma première interprétation.

J. Oppert.

LE MOT *QATU* EST-IL SÉMITIQUE?

En parcourant la savante interprétation de l'Hymne au Soleil, que contient le dernier numéro du *Journal asiatique*, je fus arrêté par une affirmation de M. Lenormant, qui m'a singulièrement surpris. J'ai hâte d'ajouter qu'elle n'appartient pas en propre à M. Lenormant : il l'a empruntée à M. Friedrich Delitzsch. Mais celui-ci n'est pas davantage l'auteur de cette affirmation; il n'a fait que lui donner l'appui de son autorité et d'une démonstration nouvelle, basée sur la langue mischnique et talmudique. M. Lenormant, après avoir donné une longue liste de mots empruntés aux idiomes ougro-finnois

[1] Ce mot a déjà été expliqué ainsi par Smith, dans sa traduction, d'ailleurs très imparfaite, du récit du déluge.

et présentant une analogie frappante avec le mot *qatu* « main », nous assure que « tous les assyriologues de l'école anglaise ont admis que *qatu* devait être en assyrien un mot d'emprunt tiré de l'accadien » (p. 45).

A Dieu ne plaise que je veuille prendre parti dans la lutte engagée par un champion hardi, tenace et ingénieux contre toute la phalange des assyriologues du monde entier, sur la valeur de ce qu'on est convenu d'appeler l'accadisme. Je n'en ai ni le désir ni le droit. Mais je ne puis pas laisser enlever au sémitique le mot *qatu* sans protester.

M. Friedrich Delitzsch, d'après ce que rapporte M. Lenormant, fait observer qu'à part un unique passage de la Mischnâh (*Maccôt*, II, 1), on ne rencontre *qattâ* (קת, קתא) que dans la Gemare babylonienne, où il est d'un usage très fréquent » ; M. Lenormant en conclut que *qatu* doit être un mot essentiellement local, resté dans le langage des anciens pays assyriens et babyloniens. Nous ne savons pas si, en effet, le mot ne se rencontre qu'une fois dans la Mischnâh. Mais voyons ce passage; il est ainsi conçu dans nos éditions : נשמט הברזל מקתו והרג רבי אומר אינו גולה « Lorsque le fer s'échappe de son manche et tue quelqu'un, Rabbi est d'avis que le meurtrier involontaire ne doit pas, dans ce cas, se rendre dans une des villes de refuge [1]. » Mais cette leçon de מקתו n'est pas ancienne. Voici d'abord l'article du lexique, intitulé l'*Aruch*, de Nathan ben Iehîël : קנת · במכות נשמט הברזל מקנתו והרג בריש קדושים תהיו בילמדנו עתידין · ישראל להיות מדליקין בקנתות של רמחים ושל חרבות שבע שנים שנאמר ובערו והשיקו וגו'. « *Qanat.* — Ce mot se trouve dans *Maccôt*, II, 1 : *miqqânâtô.* Puis, dans le Midrasch *Ielammedênou*, au commencement du *Levit.*, XIX, 1, on lit : Un jour les Israélites brûleront pendant sept ans les manches (*qenâtôt*) des lances et des

[1] Voy. *Deut.*, XIX, 5. La version araméenne connue sous le nom de première hiérosolymitaine traduit עץ par קתא. La *Peschitto* a ܩܝܣܐ, comme Onkelos. Voy. sur ces différentes explications Levy, *Targum-Wœrterbuch*, II, 396.

couteaux, comme il est dit : Ils brûlent et allument, etc. (*Ez.* xxxix, 9). » Le *Mourschîd* de Tanḥoum a l'article suivant : קנת • נשמט הברזל מקנתו هو اسم النصاب لكنهم يحقّون النون ويقولون מקתו ويسمى جميع النصابات קתים وקתא كنصاب المنجل والمثقب وغيرهٔ... « *Qanat.* — On trouve *miqqânâtô* (*Maccôt*, ii, 1). On nomme ainsi le manche. Puis on insère le *noun* dans la lettre suivante, et l'on dit *miqattô*. Toutes sortes de manches, comme celui de la faucille et de la vrille, etc. sont nommées *qattîm et qattâ.* » Des articles de ces deux lexicographes, qui jouissent de la plus grande autorité, il résulte que *qanat* est de la même famille que *qânéh* (קנה) « roseau, canne, tige, branche », mot biblique fort connu, qui répond à l'arabe قناة « roseau, bois de lance »; *qattâ* est la forme araméenne de קנה, exactement comme שתא, de l'hébreu שנה. La leçon קת, qui a donné מקתו, est une nouvelle formation hébraïque du mot araméen. Du reste le phénicien présente שת pour שתא. Le pluriel *qenâtôt* du *Midrasch*, cité dans l'*Aruch*, suppose une autre formation néo-hébraïque *qénét*, comme *qéschét* (קשת), d'où קנתות exactement comme קשתות. De *qénét* dérive *qat* directement comme *bat* בת, de בנת, racine בנה, en arabe بنت. On voit que קנה, קנת, קת, קתא ne sont point dans le néo-hébraïsme des restes locaux des anciens pays babyloniens.

Le mot קנת, placé par les deux lexicographes cités à la tête de leur article, ne repose du reste que sur le pluriel קנתות du *Midrasch*. Car le vrai mot paraît devoir être une forme קָנָה avec *ḳâméṣ* sur la dernière syllabe, dont la trace, à côté de קָנֶה avec *ségôl*, se trouve déjà dans quelques noms propres (*Josué*, xvi, 3, et xix, 28), ainsi que dans le pluriel וקְנֹתָם (*Exode*, xxxv, 36; xxxvii, 22). La critique moderne considère les parties relatives à la construction du sanctuaire dans le désert, où ce pluriel se rencontre, comme les plus modernes du Pentateuque[1]. Il importe à cet égard de cons-

[1] Le pluriel ancien était קנים.

tâter pour quelques racines au troisième radical *hê* une formation de noms ayant *ségôl* à la dernière syllabe, et une formation plus récente avec *ḳâmêṣ* pour le second radical, cette dernière par analogie avec les noms féminins, se terminant en ָה. C'est ainsi qu'on a מִטָּה à côté de מַטֶּה, מִקְנָה à côté de מִקְנֶה, מִשְׁנֶה et plus tard מִשְׁנָה, etc. Ce sont de vrais *doublets*, qui ont fini par prendre deux sens différents, comme cela est arrivé dans toutes les langues. Ainsi *miṭṭâh* signifie « lit », et *maṭṭéh* « bâton », tous les deux des dérivés de נטה; *miḳnéh* désigne avant tout « bétail », *miḳnâh* « propriété »; *mischnêh* veut dire le « second », *mischnâh* « la seconde loi, ou la loi traditionnelle[1] ». Pour certains noms, la trace de la première formation n'existe plus qu'au pluriel : ainsi שָׁנִים vient évidemment de שָׁנֶה, remplacé partout par שָׁנָה qui a donné le nouveau pluriel שָׁנוֹת; par contre, שָׂדֶה n'a plus que le pluriel שָׂדוֹת, bien que l'état construit soit resté שְׂדֵי; mais grâce à la tendance de confondre le *hê* radical avec la terminaison féminine, *sâdéh* qui est masculin dans la Bible est devenu féminin dans le langage de la *Mischnâh*[2] ». Il se trouve aussi deux sens, d'abord réunis dans la première formation, comme pour le mot מִקְוֶה qui signifie « espoir et amas d'eau »; plus tard il s'établit pour ce dernier sens une forme particulière מִקְוָה, pl. מִקְווֹת et מִקְוָאוֹת[3].

[1] De là le pluriel מִשְׁנָיוֹת.

[2] Voy. *Kilaïm*, II, 3 : היתה שדהו זרועה חטים etc. *Guittin*, V, 1, on parle d'un שדה עידית « champ de première qualité, » שדה בינונית « champ de qualité moyenne, etc. ». Le suffixe dans le premier exemple prouve que dans ce mot la voyelle n'a pas été changée; car de *sâdâh* on aurait dit *sâdâtô*.

[3] Il faut compter parmi les doublets hébreux le pluriel תְּפִילִין, qui s'est formé du singulier תְּפִלָּה. Dans le premier sens « prière », on dit régulièrement תְּפִלּוֹת (Ps. LXXII, 20); mais dans celui de « phylactère » (M. *Menâḥôt*, IV, 1), on a adopté *tephillîn*. De même, תְּהִלָּה a au pluriel תְּהִלּוֹת, lorsqu'il signifie « louange », et תְּהִלִּים, pour désigner le livre « des psaumes ».

Nous pensons donc que קָנָה (aram. קַנְתָּא, contr. קתא; néo-hébr. קת) a pris le sens particulier de manche, du bois creux dans lequel un outil a été introduit, à côté de קָנָה qui signifie « roseau, canne, tige ». Le sémitisme du mot est incontestable. C'est aux assyriologues de décider si *qatu* « main » a la même origine. J. DERENBOURG.

TRADUCTION D'EXTRAITS DE L'Avesta (*Uebersetzungen aus dem Avesta*), par K. Geldner. — *Zeitschrift für vergl. Sprachforschung*, XXIV, IV, 6.

Sous ce titre le Dr Geldner publie la traduction de trois fargards, prémisses de travaux subséquents du même genre. Nous devons en dire quelques mots à cause de la manière dont ils sont présentés au public et du peu de justice avec laquelle l'auteur traite en masse tous ses devanciers. C'est ainsi que, dans les quelques lignes servant d'introduction au fargard XVII, M. Geldner dit que « ce chapitre a été traduit totalement de travers par tous les interprètes jusqu'à lui, parce qu'ils ont choisi parmi les nombreuses variantes les leçons les plus corrompues et laissé de côté les seules variantes exactes ». On croirait en lisant cela que l'interprétation de ce fargard va être entièrement renouvelée, aussi n'est-on pas peu surpris, quand après avoir tout examiné minutieusement, on constate que de tout le morceau quatre mots seulement sont interprétés d'une manière nouvelle; qu'un seul est traduit d'après une variante du texte; que ces quatre interprétations sont mal fondées ou même contraires au texte, et qu'en outre, fussent-elles même justifiées, elles ne changent rien au sens. Le lecteur va en juger.

Le fargard XVII est entièrement composé de prescriptions relatives à la coupe des cheveux et des ongles. Zoroastre demande à Ahura-Mazda : « *Kem aojista mahrka mashyâka daêvô-aoshê yazâiti,* » c'est-à-dire « comment par l'acte mortel le plus puissant les hommes honorent-ils (favorisent-ils) la puissance

destructive des Dévas. » — Tout ici est parfaitement en ordre; toutes les règles de la langue sont suivies; les expressions concordent parfaitement; les actes coupables donnent la mort avec force (*aojista mahrka*) et par là favorisent la puissance destructive des Dévas (*daêvôaosh*). Ici, spécialement, l'acte défendu favorise cette puissance puisque les rognures d'ongles deviennent des lances, des épées, etc. dont les Dévas se servent pour frapper les hommes (§ 29). Enfin c'est une expression familière à l'*Avesta* que (*daêvô yaz*) sacrifier aux Dévas, les honorer, pour dire : « commettre un péché ». Ce texte était, du reste, officiel il y a mil huit cents ans déjà, car la version pehlvie n'en connaît point d'autre. — M. Geldner rend *aojista mahrka* par « pour son plus grand dommage ».

Or c'est là prendre un instrumental pour un datif; en outre, *aojista* « très vigoureux, puissant », s'applique très bien à une action destructive, mais nullement au terme abstrait « dommage ».

Pour le reste du paragraphe, M. Geldner a recours à la fameuse variante qui transforme, selon son dire, l'interprétation du chapitre. Au lieu de *daêvô-aoshê yazâiti,* texte généralement admis par les manuscrits, il lit avec Kg, le plus suspect des manuscrits (voy. Westergaard, *Zend texts,* p. 9) : *daevî aosa yaiti;* mais comme cela ne le mènerait à rien, il transforme ces mots, d'un coup de baguette, en : *daeva zaoshayâiti.* Certes la liberté prise à l'égard du texte est assez grande et demanderait un mot, une apparence de justification; mais on ne l'essaye pas et pour bonne raison. Par cette correction on obtient : « l'homme satisfait les Dévas ». Le sens, en lui-même, est admissible, bien qu'il détruise l'harmonie des pensées exposées plus haut; en tout cas, il ne change rien et ne fait rien gagner à l'interprétation du chapitre. Réjouir les Dévas ou favoriser leur action, c'est ici tout à fait la même chose: à cela près que la première expression est beaucoup moins énergique.

Il en est ainsi et pire encore des trois autres innovations, qui n'ont pas pour elles la moindre vraisemblance, qui rem-

placent des explications simples par d'autres forcées et n'ajoutent rien au sens. Au paragraphe 4, où il est dit que le crime consiste à laisser tomber les débris d'ongles et de cheveux dans les maisons, le texte ajoute le mot *raêshaya*. Ce terme, tout l'indique, est le datif de *raêsha* « dommage » et signifie « pour le dommage, pour le malheur des hommes », ce qui est conforme au reste du chapitre annonçant les maux résultant de cette faute. M. Geldner assimile *raêshya* (il lit ainsi) a *riçya* qu'il trouve dans *paitiricya* « rejeté, à rejeter » et en fait *les débris*. Or ce mot était déjà remplacé par le *dieu*, comme aux autres paragraphes; tout ce que l'on gagne donc ici c'est de perdre le mot *raêshaya* « pour le malheur, le dommage de l'homme ». Le terme qui signifie « laisser tomber, laisser s'accumuler en jetant », c'est *taoshayênti* ou *tushyanti*. M. Geldner prend la leçon *tâo sayanti* des plus mauvais manuscrits, puis change *sayantê* en *çayantê* et fait de ce verbe le causatif de *çê* (κεῖμαι) *jacere*. Ce verbe employé pour « des débris de cheveux et d'ongles » est assez singulier; en tout cas, les laisser tomber et s'accumuler (dans les maisons), c'est bien la même chose.

Moins admissible encore est l'explication de *vyaretha* que M. Geldner donne cependant comme absolument certaine. « *Vyaretha*, dit-il, ne vient pas de *vyaretha, vi + aretha*, mais directement de *vi + ar;* il signifie « lieu, endroit ». Comment le docte auteur sait-il cela? Il oublie de nous le dire. Il oublie en outre que *vi ar* ne peut signifier que « partir, s'éloigner », et qu'en conséquence *vyaretha* ne peut signifier « lieu où l'on arrive ».

L'interprétation donnée du même mot au yesht XIII, 134, est aussi sans base, c'est donc ici l'invraisemblable établi sur le doute.

La découverte principale dont se vante M. Geldner est dans la division du chapitre en cérémonies concernant les cheveux et cérémonies relatives aux ongles. Le texte n'autorise point cette distinction radicale. La seconde partie ne concerne que les ongles, tout le monde le savait; elle sert quand on ne

s'est coupé que les ongles, mais la première a trait aux deux opérations quand elles se font au même moment.

Le texte dit « creuse un trou avec les ongles. » M. Geldner traduit « pour les ongles » et affirme que *çruâbya* est un datif. Il ne nous donne pas malheureusement les preuves à l'appui; il oublie aussi que *çruâbya* est au duel et que si ce nombre s'emploie pour désigner les parties de membres jumeaux, il en est tout autrement quand il s'agit de débris multiples. Le texte cependant établit nettement cette distinction; car, dès qu'il parle de rognures d'ongles, il emploie le pluriel *çruâo*. — Du reste, M. Geldner eût-il raison en tout, le sens du chapitre XVII resterait exactement ce qu'il était déjà. Ce que nous disons de la traduction du fargard XVII s'applique à celle des fargards III et XXII, mieux encore à ces derniers. Bornons-nous à l'exemple suivant. Les cinq demandes qui forment le commencement du troisième fargard sont universellement traduites de cette manière : « Où est le premier (en second lieu, etc.) ce qui est très réjouissant pour la terre? (ce qui lui cause une très grande joie)? » M. Geldner change cela et dit : « Où est ce qui sur cette terre est le plus agréable? » Il en résulte que parmi les agréments souverains se trouve « l'endroit où les bestiaux répandent le plus abondamment leur urine » (§ 20).

Certes voilà un lieu de plaisance d'une nouvelle espèce! Au contraire, si l'on conserve la traduction reçue, rien de si naturel que de considérer comme très agréable à la terre cultivée l'abondance du fumier qui y est répandu. D'autant plus que le but du morceau est d'exhorter les Mazdéens à se livrer aux travaux de l'agriculture. La construction de la phrase est d'ailleurs peu favorable à l'interprétation nouvelle; car, pour l'admettre, il faut détourner le génitif *zemô* de sa signification naturelle et en faire un locatif. Un autre reproche que nous nous voyons à regret obligé de faire à M. Geldner c'est de présenter comme siennes des interprétations nouvelles qui ne lui appartiennent pas, et cela sans même apporter une raison nouvelle.

Le cas est fréquent; citons seulement les paragraphes 14, 24, 54 (*ashem*), 64, 65, 86, 148 du chap. III, le paragraphe 9 du chap. XVII, etc. Nous n'insisterons pas là-dessus, y étant personnellement intéressé.

Nous devons encore signaler, en terminant, la métamorphose que M. Geldner fait subir au *bareçman* avestique. Les branches sacrées deviennent, sous sa plume, des grains répandus sur l'autel comme le *barhis* védique. Or non seulement le *bareçman* était déjà un faisceau de baguettes au temps d'Alexandre le Grand, mais l'*Avesta* le qualifie en plusieurs endroits de *urvara*, c'est-à-dire «plantes, branches». C'est pousser un peu loin le culte des Védas, il faut en convenir.

D'autre part, nous devons féliciter M. Geldner d'avoir rejeté des innovations inadmissibles que nous avons déjà signalées dans les *Études avestiques* et les *Origines du zoroastrisme: mairyô* «serpent»; le mauvais œil d'*Anromainyus*, etc. M. Geldner semble, malheureusement, ignorer la littérature et la tradition éraniennes. Ses uniques autorités sont le lexique sanscrit védique et le dictionnaire néo-persan, et de pareils auxiliaires sont insuffisants.

Certes on ne peut trop engager les zendistes à coopérer à l'élucidation complète de l'*Avesta;* mais pour y contribuer sérieusement il faut user de toutes les ressources de la matière. Il faut aussi savoir admettre ce qui est bon, rendre à chacun le sien, donner ses conjectures comme telles et se garder surtout de l'esprit étroit de système qui substitue des idées personnelles à celles des auteurs.

C. DE HARLEZ.

CHRONIQUE LITTÉRAIRE DE L'EXTRÊME ORIENT.

Encore que la sinologie ait été la branche des études orientales la plus négligée dans ces derniers temps, un certain nombre d'ouvrages intéressants sur la Chine ou les pays voisins ont cependant vu le jour, l'année passée ou au commen-

cement de cette année. Comme la plupart de ces ouvrages ont paru à l'étranger, et notamment en Chine même, et par conséquent sont assez rares, sinon introuvables, en France, nous avons cru que les sinologues nous sauraient gré de leur en donner une brève notice. Nous allons donc parler succinctement des travaux qui ont paru, puis nous terminerons en faisant connaître ceux beaucoup plus importants dont l'apparition est prochaine.

Sous le titre de *Glossary of reference on subjects connected with the far east*[1], M. Herbert A. Giles, du service consulaire anglais, a publié récemment un travail qui ne peut manquer d'être utile aux voyageurs, aux marins, aux résidents étrangers dans les ports de la Chine ouverts au commerce européen. Ce *Glossary* renferme des renseignements de toutes sortes, classés alphabétiquement, sur la civilité, la politesse, l'étiquette, qui est une partie essentielle de l'éducation chinoise (articles *Etiquette, Présents*), sur la philosophie (*Yin et yang, feng shui*), sur la littérature (*Classics*, etc.), sur l'histoire, la géographie, etc. Il donne surtout un grand nombre de mots appartenant à la *lingua franca* des ports de la Chine et du Japon. Nous voulons parler de cet idiome appelé *pidgin english* (*pidgin* étant une corruption de *business* « affaire »), mélange de mots chinois, anglais, portugais, malais, japonais, etc., langue hétérogène dont les étrangers se servent en parlant à leurs domestiques, aux boutiquiers, porteurs de chaise, etc. Nous citerons les mots suivants qui sont expliqués dans le *Glossary* : *curio*, abréviation de « curiosities » (objets d'art chinois et japonais); *griffin*, qui signifie « a new arrived in the east », et est l'équivalent du terme « freshman », dont les étudiants d'Oxford se servent pour désigner les « nouveaux »; *amah* « nourrice », du portugais *ama;* mots qui frappent l'oreille du nouveau débarqué dès qu'il a mis le pied sur le sol de l'Empire du milieu, et qui constituent une

[1] *A Glossary of reference on subjects connected with the far East*, by Herbert A. Giles. Hong kong, 1878, 1 vol. in-8°, 182 p. 3 dollars.

nouvelle langue dont la connaissance lui est utile et même indispensable. Désormais on n'aura plus qu'à ouvrir le volume de M. Giles pour trouver l'explication d'expressions journalières qui, par cela même que l'on s'en sert chaque jour, ne sont expliquées nulle part.

M. Georg. von der Gabelentz a publié de nouveau un article de philologie paru dans le trente-deuxième volume du Journal de la Société orientale allemande [1]. Cet article est divisé en deux parties : l'auteur donne dans la première une critique raisonnée et impartiale de toutes les grammaires chinoises qui ont paru, depuis celle de Francisco Varo (Canton, 1703) jusqu'à celle de M. Perny (Paris, 1873-1876). Dans la deuxième, il discute la manière de traiter de la grammaire chinoise et donne deux plans de grammaire, l'un d'après la méthode analytique, l'autre d'après la méthode synthétique.

Sur le cantonnais, nous signalerons un nouveau dictionnaire de ce dialecte, par M. Eitel [2] : les deux premières parties, comprenant les lettres A à M ont seules paru, avec l'introduction. Nous attendons la suite de cet important travail.

M. Chalmers a donné une nouvelle édition de son petit dictionnaire anglais-cantonnais [3]. Il y a ajouté un certain nombre de mots et a revu quelques définitions.

A M. Henry Gray, archidiacre de Hong̃ kong̃, on doit un ouvrage très intéressant, très nourri, et sur bien des points très neuf, sur les lois, le gouvernement, les mœurs et les coutumes du peuple chinois [4]. C'est le résumé de ce que l'au-

[1] *Beitrag zur Geschichte der chinesischen Grammatiken und zur Lehre von der grammatischen Behandlung der chinesischen Sprache*, von Georg. von der Gabelentz. Leipzig, 1878.

[2] *A Chinese Dictionary in the Cantonese dialect.* Parts I and II. — A to M, with introduction, 404 p.; by E. J. Eitel. 5 dollars.

[3] *An English and Cantonese pocket Dictionary,* by the Rev. John Chalmers. 5th edition. 3 dollars.

[4] *China : A History of the laws, manners and customs of the people*, edited by W. Gow Gregor. with 140 illustrations. 2 vol. in-8°. London, 1878. Il est à regretter que l'auteur ait cru devoir adopter la prononciation can-

teur a vu ou appris pendant son long séjour en Chine, et durant les voyages et excursions qu'il a faits dans ce pays. On y peut voir les Chinois peints par eux-mêmes, car nous y trouvons un grand nombre de gravures au trait, à la manière chinoise, reproductions de peintures indigènes ou de dessins dus à des artistes chinois, destinées à illustrer le texte anglais.

Citons encore, parmi les ouvrages nouvellement parus, une histoire abrégée de l'île de Kou lanḡ sou, près d'Amoy (ou Chia meunn), lieu de résidence de la plupart des Européens qui ont des affaires à Amoy, par M. Giles[1]; un petit volume sur les progrès des Européens dans l'est, par le Rev. W. Fleeming[2], et enfin une sixième édition du vocabulaire pékinois de M. Stent[3].

Les presses du *Chenn pao* ou Gazette de Chanḡ'haï qui est rédigée entièrement en chinois sous la direction de M. Mayor et avec le concours de nombreux lettrés, ont mis au jour une nouvelle édition du *Chenḡ vou tçi* ou Histoire des campagnes accomplies sous la dynastie actuelle, par Oueï Yuann, ouvrage très estimé dont des fragments ont été traduits et publiés dans le *Journal asiatique*[4]. Cette édition, d'un format très commode, est imprimée en petits caractères. Elle est très nette et assez correcte, quoique des fautes d'impression, heureusement en petit nombre, se soient glissées dans le texte.

On annonce la publication prochaine à Chanḡ 'haï du premier volume d'un grand travail sur la langue chinoise, qui,

tonnaise : c'est ainsi qu'on lit *Nam hoi*, en mandarin *Nann 'haï* (district de Canton); *pak*, pour *po* «comte»; *Tong* pour *T'anḡ* (dynastie célèbre). Cela déroute le lecteur qui est habitué à la prononciation mandarine, ordinairement suivie dans les ouvrages de ce genre.

[1] *A short History of Koolangsu.* Amoy, 1878.

[2] *Our mission to the East,* by Rev. W. Fleeming Stevenson, M. A. Belfast, 1878.

[3] *A Chinese and English Vocabulary in the Pekingese dialect,* by G. C. Stent. 720 p. 6 dollars.

[4] Voyez les numéros de février-mars et octobre-décembre 1878.

comprenant les ouvrages élémentaires et les classiques avec une traduction latine, des analyses, des commentaires, des index et des tables, formera un véritable cours gradué et complet de la langue chinoise. Le P. Zottoli, de la mission du Tçianğ nann, résidant actuellement à Si ka oué, près Chanğ ʿhaï, qui a passé plus de trente ans de sa vie en Chine, est l'auteur de ce travail important. L'ouvrage aura six ou huit volumes; il est spécialement destiné aux missionnaires, mais il n'en sera pas moins utile à tous ceux qui voudront avoir une connaissance un peu approfondie de la langue de l'Empire du milieu. Espérons que nous verrons bientôt paraître le premier volume de ce cours et que rien n'entravera l'impression et la publication des volumes suivants.

M. Piry, des *Chinese imperial maritime customs*, naguère à Chanğ ʿhaï et maintenant à Ninğ po, va, dit-on, faire paraître sous peu une traduction complète, texte et paraphrase, du *Chenğ yu Kouanğ chiunn*, ou, comme les sinologues l'appellent, le Saint Édit de l'empereur Kʿanğ chi. On sait que plusieurs traductions plus ou moins imparfaites du *Chenğ yu* ont déjà été publiées.

Parmi d'autres ouvrages sous presse à Chanğ ʿhaï, ou en préparation, citons un dictionnaire chinois-russe par l'archimandrite Palladius, qui est mort à la fin de 1878 en revenant en Europe; un dictionnaire géographique comprenant toutes les villes et cités de la Chine, avec leur latitude et longitude et les noms anciens et modernes de chaque endroit, par M. H. Playfair[1], dictionnaire destiné à remplacer avantageusement celui de Biot, incomplet et défectueux sous bien des rapports; un index à l'excellent dictionnaire chinois-anglais de Wells Williams, d'après l'orthographe adoptée par Sir Thomas Wade dans son cours de chinois[2], et un vocabu-

[1] *A geographical Dictionary comprising all towns and cities of China and giving latitude and longitude, as well as ancient and modern names of each place*, by G. M. H. Playfair.

[2] *An Index to Dr William's syllabic Dictionary according to the ortography of Sir Thomas Wade*, by James Acheson.

laire de « short-hand » ou sténographie chinoise (sans doute de l'écriture abrégée *ts'ao*), par M. Giles[1].

Enfin, il paraît que Sir Thomas Wade prépare une édition revue et considérablement augmentée de son *Yu-yen tzu-erh chi* ou Cours gradué de chinois parlé, excellent guide nécessaire à ceux qui veulent apprendre le chinois de la conversation d'une façon sérieuse et progressive.

CAMILLE IMBAULT-HUART.

Chang 'haï, avril 1879.

[1] *A Vocabulary of Chinese short-hand*, by H. A. Giles.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XIII, VII[e] SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

FIN DE LA TABLE.



Le Gérant :

Barbier de Meynard.